DIE GRUNDTENDENZEN

VON

PLATONS PHILEBOS

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT BASEL

VORGELEGT VON

PAUL BURCKHARDT

AUS BASEL

BASEL · BUCHDRUCKEREI WERNER-RIEHM · 1913

DIE GRUNDTENDENZEN

VON

PLATONS PHILEBOS

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT BASEL

VORGELEGT VON

PAUL BURCKHARDT

AUS BASEL

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

BASEL · BUCHDRUCKEREI WERNER-RIEHM · 1913

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. Joël und Dr. Heman.

BASEL, den 14. November 1912.

RUD. FUETER,
Dekan.

Meiner Braut.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546709_0094

Die Grundtendenzen von Platons Philebos.

I.

Im Folgenden soll eine neue Zusammenfassung der Gedankenmasse, die im Philebos des Platon niedergelegt ist, versucht werden. Nicht um eine Neu-Einteilung des Werkes, wie es uns vorliegt, handelt es sich, sondern um eine Orientierung der einzelnen Abschnitte nach neuem Gesichtspunkte. Die unten folgenden Dispositionen des Dialoges ergeben Übereinstimmung in den Hauptlinien, wie eine Vergleichung zeigt; unsere eigene Aufstellung unterscheidet sich nur durch Hervorhebung einiger Stellen, die uns zum Verständnis besonders wichtig erscheinen.

	Steinhart [1])	Susemihl [2])	Reinhardt [3])	Ritter [4])	Unsere Disposition
I	1) 11B—14B 2) 14B—23B	1) 11B—12B 2) 12B—14B 3) 14B—20B	1) 11B—20B	1) 11B—12B 2) 12B—12E 3) 12E—19C 4) 19C—20B	1) 11B—12B 2) 12B—20B
II					3) 20B—20D
III		4) 20B—23B	2) 20B—23B	5) 20B—23B	4) 20D—23B
IV	3) 23B—31B	5) 23B—31B	3) 23B—31B	6) 23B—27E 7) 27E—31B	5) 23B—31B
V	4) 31B—59B a)—42C b)—55C c)—59B	6) 31B—55A 7) 55B—59D	4) 31B—55C 5) 55C—59D	8) 31B—36C 9) 36C—45D 10) 45D—50E 11) 50E—53C 12) 53C—55C 13) 55C—59B	6) 31B—55C a) 31B—32B b) 32B—42C c) 42C—44D d) 44D—53C e) 53C—55C 7) 55D—59B
VI	5) 59B—67	8) 59D—67	6) 59D—67	14) 59B—61B 15) 61B—64E	8) 59B—64E
VII				16) 64E—67	9) 64E—67

[1]) Platons sämtliche Werke, übersetzt von *Hieronymus Müller*, mit Einleitungen von *Karl Steinhart* IV S. 611—620. [2]) *F. Susemihl:* Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie II S. 1—58. [3]) *K. Reinhardt:* Der Philebus des Plato und des Aristoteles Nikomachische Ethik, Gymn.- Progr., Bielefeld 1878. [4]) *C. Ritter:* Bemerkungen zum Philebos: Philologus 62, 1903, S. 489—540; Neudruck der Arbeit mit einigen Erweiterungen in: „Neue Untersuchungen über Plato", 1910.

Ritter gibt nicht die paginæ, sondern nur den Inhalt der Abschnitte wieder. Wir haben übrigens bei ihm und den andern gekürzt. Es kommt uns nur auf die Hauptlinien an.

Wir sehen überall Abschnitte nach der ersten dialektischen Untersuchung bei 20 B [1]); bei einigen wird auch der Eingang, die Fragestellung, hervorgehoben: wir fassen p. 20 B—D als besondern Abschnitt; alle lassen die Ausführung über das Genügen von Lust und Einsicht bei 23 B enden. Eine zweite Untersuchung allgemeiner Art folgt bis 31 B. Der Abschnitt über die Lust bis 55 B wird verschieden eingeteilt, je nachdem der Indifferenzzustand p. 42 C—44 D zum Vorhergehenden oder zum Folgenden gerechnet wird; außerdem unterscheiden wir vom Übrigen die prinzipielle Untersuchung p. 31 B—32 B. Ein Nachtrag zur Lustlehre ist p. 53 C — 55 C. Die verschiedenen Erkenntnisse werden bis p. 59 D behandelt. Den letzten Hauptteil des Dialoges trennen wir bei p. 64 E, weil wir hier die eigentliche Lösung des Problems erblicken. Die p. 65—67, die in 66 A—D, der sog. Gütertafel kulminieren, bieten ein zweites Ergebnis. — Auch innerhalb dieser Abschnitte ist man selten im Zweifel, wo die Grenzlinien zwischen den einzelnen Gedankengruppen zu ziehen sind. Platon selbst ist sichtlich bemüht, dem Leser das Ordnen der Gedanken leicht zu machen, z. B. 31 B Δεῖ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο . . . die Erörterung ist also zu Ende; 42 C Τούτων τοίνυν ἑξῆς ὀψόμεθα . . . was folgt, schließt sich an, ist also nicht ganz der gleiche Gedanke; 50 E Κατὰ φύσιν τοίνυν μετὰ τὰς μιχθείσας ἡδονὰς ὑπὸ δή τινος ἀνάγκης ἐπὶ τὰς ἀμίκτους πορευόμεθ' ἂν ἐν τῷ μέρει: eine Zusammenfassung des Besprochenen, und eine Angabe dessen, was kommt. Platon gibt aber noch mehr: er läßt die Tendenzen erkennen, die er verfolgt, ja er nennt die Motive, die der Gedankenbildung zu Grunde lagen und erinnert am Schluß des Dialoges den Leser mehrmals daran, daß er die Ergebnisse unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten habe.

Unsere Aufgabe wird sein, diese Motive zu charakterisieren, dieselben in ihrem Wirken durch den Dialog hindurch zu verfolgen, und den Zusammenhang herauszustellen, der sich ergeben wird.

Der Dialog beginnt mit der Einführung in die Streitfrage: die einen halten die Freude, die Lust, das Vergnügen für ein

[1]) Außer bei Steinhart, der aber im erklärenden Text unsere Gliederung doch anerkennt.

Gut für alles Lebendige, die andern Erkennen, Denken und alles derartige. Und als Zweck des Dialoges wird angegeben ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ .... δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν[1]) „einen Zustand der Seele und eine Verfassung (eigentlich Anordnung) derselben ans Licht zu bringen, die im Stande ist, allen Menschen das Leben zu einem glücklichen zu machen". Dabei wird gleich als möglich hingestellt, daß ein anderer besserer Zustand[2]) als die beiden genannten (Lust und Einsicht) gefunden wird, und der Partei der Sieg zugesprochen, deren ἀγαθόν diesem andern Zustand näher verwandt ist.

Die hedonische These wird nun widerlegt: die Lust ist etwas Vieldeutiges[3]), ihre Arten sind einander entgegengesetzt, darum kann sie als Ganzes nicht gut sein; aber auch die Arten der Erkenntnis sind einander nicht gleich und müssen geschieden werden. Die Scheidung der Arten führt zu μέσα[4]), Mittelgliedern, wie an den Beispielen der Musik und der Sprachlaute gezeigt wird. Aber die Scheidung in Arten genügt nicht, um zu einem Resultat zu kommen; diese Aufgabe wird darum vorläufig liegen gelassen[5]), und wieder wird auf ein Anderes, Drittes, hingewiesen, das von den andern Gütern verschieden ist, aber besser ist als beide[6]). Von diesem Dritten aus soll alsdann die Scheidung der Arten stattfinden, und etwas Anderes ist dazu nicht mehr nötig. Es ist also die Vorbereitung auf eine wichtige Stelle, die alles Bisherige nur als Voruntersuchung unter sich begreift.

Das „Dritte" wird zwar nicht genannt, aber seine Merkmale[7]) werden angegeben; damit kommen wir zu der Stelle, die wir als grundlegend zum Verständnis des Philebos betrachten.

Es ist dies p. 20 C D: Σω: Σμικρὰ ἄττα τοίνυν ἔμπροσθεν ἔτι διομολογησώμεθα. Πρω: Τὰ ποῖα; Σω: Τὴν ταὐγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; Πρω: Πάντων δή που τελεώτατον, ὦ Σώκρατες. Σω: Τί δαί; ἱκανὸν ταὐγαθόν; Πρω: Πῶς

[1]) p. 11 D. [2]) *ἄλλη τις κρείττων τούτων* (*ἕξις καὶ διάθεσις*) p. 11 E. [3]) p. 12 C *τὴν δὲ ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον.* [4]) p. 17 A. [5]) *E. Grundey:* De Platonis principiis ethicis, Berliner Diss. 1865 S. 40: Postulatur autem, ut voluptatis et cognitionis species distinguantur et proponantur, quam rem quasi evitans Socrates se olim audivisse refert, neque voluptatem neque prudentiam *τὸ ἀγαθόν* esse . . . [6]) p. 20 B. *ὡς οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστὶ ταὐγαθόν, ἀλλ' ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν.* [7]) Cf. Trendelenburg: De Platonis Philebi consilio, S. 7 und 11.

γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρει τῶν ὄντων. „Zuerst wollen wir uns also noch über einige Kleinigkeiten verständigen. — Über welche? — Ist die Klasse des höchsten Gutes notwendigerweise vollkommen oder nicht vollkommen? — Vor allem doch gewiß höchst vollkommen, o Sokrates. — Was nun? ist das höchste Gut genügend? — Wie sollte es nicht? Und in dieser Beziehung zeichnet es sich aus vor Allem, was ist.

μοῖρα τοῦ ἀγαθοῦ nach p. 54 C ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι .... εἰς ἄλλην .... μοῖραν θετέον Klasse des Guten, p. 60 B ist μοῖρα nur verstärkend μᾶλλον δὲ μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας τὴν φρόνησιν ἢ τὴν ἡδονήν „mehr Anteil am Guten“ cf. Phaedr. 255 B μοῖραν τῆς φιλίας οὐδεμίαν.

Es ist auffallend, wie wenig auf diese Stelle Gewicht gelegt worden ist. Steinhart[1]) führt zwar aus, daß hier „alle Bedingungen eines guten und glücklichen Lebens“ angegeben werden, stößt sich aber nicht daran, daß dieselben später der Untersuchung nicht mehr zu Grunde gelegt werden. Susemihl[2]) meint die Stelle genügend durch den nächsten Zweck erklärt, zu dem sie p. 21 gebraucht wird, nämlich die Frage zu lösen, ob zur Bildung des ἀγαθόν eine Verbindung von Einsicht und Lust notwendig sei. Aber die Stelle gibt allgemein geltende Grundsätze an; auch wird p. 21 nur das ἱκανόν ausgeführt; wo bleibt das τέλεον-Merkmal des ἀγαθόν? Reinhardt[3]) gesteht zu, daß die Stelle etwas Auffälliges hat, gibt aber ihren Inhalt so unklar wieder, daß wir hier von ihm keine Förderung erwarten können. Nach Ritter[4]) ist im Philebos die Frage nach dem ἀγαθόν nur ein „loser Rahmen“, sodaß der Dialog auf jeden Fall nicht von einer ἀγαθόν-Stelle wie p. 20 CD zu erklären ist. Schon

---

[1]) Steinhart, Platons Werke IV, S. 635. [2]) Susemihl, genet. Entw. II, S. 16. [3]) Reinhardt, Der Philebus... S. 7. „Er (Platon) bestimmt dasselbe (das Gute) als das Vollkommene, nach dem alle Wesen um seiner selbst willen streben. Dann beweist er mit wenigen Worten, daß weder ein Leben der Freude ohne alles Denken, noch auch ein Leben der Einsicht ohne alles Gefühl wünschenswert sei; vielmehr nur ein aus Denken und Gefühl gemischtes Leben sei vollkommen und wünschenswert“. — Reinhardt zitiert p. 20 D ungenau: Das Gute wird dort eben nicht nur als vollkommen definiert, sondern auch als genügend. Aus diesem Postulat des Genügens folgt die Ablehnung des Lebens in Lust allein oder Einsicht allein, folgt die Entscheidung, daß solches Leben nicht „wünschenswert“ sei. [4]) Ritter: Bemerkungen z. Phil. S. 493.

Schleiermacher[1]) hatte daran gezweifelt, aus dem Philebos eine Einheit herzustellen, und erwähnt unsere Stelle nur kurz.

Wenn wir die Stelle p. 20 C D als hochbedeutsam bezeichnen, so berechtigt uns vorerst deren äußere Stellung dazu. Nachdem die dialektische Vorfrage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit in einem Begriff, resp. nach der Notwendigkeit von Mittelgliedern gelöst ist, wird hier der Hauptbegriff ἀγαθόν wieder aufgenommen und nach zwei Seiten hin charakterisiert. Ferner wird am Schluß des Dialogs dreimal auf die Fragestellung p. 20 D zurückgegriffen, um rekapitulierend dem Leser das eigentliche Problem, um das es sich handelte, in Erinnerung zu rufen: p. 60 C, p. 61 A (wo ἱκανόν umschrieben ist, cf. S. 35) und p. 67 A. Endlich kommen die beiden Begriffe in der Gütertafel vor.

Zweitens aber berechtigt uns dazu die Bedeutung der Worte τέλεον und ἱκανόν.

Τέλεον heißt dem τέλος entsprechend. Was ist nun, absolut genommen, das τέλος, der Zweck, das Ende, der Abschluß[2]) alles Denkens und Strebens bei Platon? Es ist die Idee. Das ἄπειρον hat kein τέλος p. 24 A, es ist vom πέρας, das (nicht seiner Kraft, aber seiner Form nach) der Idee entspricht, unberührt. τέλεον ist also konkret, was der Idee entspricht, von derselben durchdrungen ist, in weiterem Sinne, was durch dieselbe einheitlich, widerspruchslos geworden ist[3]). ἀγαθὸν τέλεον ist also ein ἀγαθόν, das völlig der Idee von ἀγαθόν entspricht, ohne Abzüge und Kompromisse. Diese Definition von ἀγαθόν wird bei Platon nicht erstaunen. Aber nun wird als gleichwertiges zweites Merkmal ἱκανόν eingeführt. (Daß ἱκανόν nicht weniger wichtig ist, zeigt die zweimalige, koordinierte Fragestellung, zeigt auch die Antwort von Protarchos: Πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρει τῶν ὄντων.)

ἱκανόν heißt genügend, sufficiens, was Genüge gibt. Der Maßstab, um ἱκανόν zu bestimmen, ist nicht eine Norm außer uns, sondern die Bedürfnisse, die Wünsche des eigenen Innern. Weil ἱκανόν keinem festen Ziel außer uns entspricht, kann es nicht gemessen, durch Zahlen bestimmt, also durch Denken

---

[1]) Schleiermacher: Platons Werke, 2. Teil, 3. Band, S. 128.

[2]) Cf. Natorp: Platos Ideenlehre S. 305. [3]) Natorp S. 305, wo derselbe Parm. 157 E *τέλεον* als logische Geschlossenheit besitzend, nach seiner Auffassung der Ideen, erklärt.

erkannt werden. Etwas als ἱκανόν zu erkennen, ist Sache des Gefühls. Das Gefühl entscheidet, ob Genüge da ist, ob man genug hat, oder ob man noch etwas braucht, cf. p. 20 E, wo gefragt wird, ob Lust oder Einsicht genüge; δεῖ γάρ, εἴπερ πότερον αὐτῶν ἐστὶ τἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι. Das ἱκανόν ist also die Befreiung von einem Mangel, die Ausfüllung einer Leere. Was ist nun innerhalb der menschlichen Seele Fülle schaffend, Leere ausfüllend? Nach Platon ist dies vor allem die Lust[1]). Die Lust entsteht, wo πλήρωσις, Fülle, eingetreten ist wie p. 31 E an dem Beispiel des Essens ausgeführt wird. p. 34 D—35 B wird der Gedanke weiter ausgebildet: Durst ist eine Leere (κενοῦται); die Begierde strebt aber nach Erfüllung. Οὐκ ἄρ' ὅ γε πάσχει, τούτου ἐπιθυμεῖ. διψῇ γάρ, τοῦτο δὲ κένωσις· ὁ δὲ ἐπιθυμεῖ πληρώσεως. Ja p. 35 E wird πληροῦσθαι καὶ κενοῦσθαι als besondere Form des Lebens bezeichnet[2]), ganz unabhängig von dem Beispiel von Hunger und Durst, wo die πλήρωσις sinnenfällig war. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Stelle p. 52 D[3]), wo einer gewissen Lust ausdrücklich das Prädikat ἱκανόν zuerkannt wird, weil sie den Menschen erfüllt bis zur Vernichtung des Bewußtseins. Auch aus Platons übrigem Sprachgebrauch läßt sich die enge Verbindung von πλήρωσις und ἡδονή erweisen: Pol. IX 585 A σφόδρα μὲν οἴονται πρὸς πληρώσει τε καὶ ἡδονῇ γίγνεσθαι; Pol. IV 439 D πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον; Phil. 26 B πέρας οὐδὲν οὔθ' ἡδονῶν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς.

Wenn nun das ἀγαθὸν die Eigenschaft ἱκανόν hat, so übernimmt es das Amt der ἡδονή, es will dem Menschen, der ihm nachstrebt, nicht weniger geben als die Lust; damit ist nicht gesagt, wie dies ἱκανόν zu Stande kommt, ob durch Lust, und durch welche Lust. Wir werden zu zeigen haben, daß der Philebos ἀγαθά anpreist, die nicht unter den Begriff der Lust zu fassen sind und doch dem ἱκανόν-Motiv entsprechen[4]).

Indem also Platon als Merkmale des ἀγαθὸν τέλεον und ἱκανόν angibt, postuliert er ein ἀγαθόν, das sowohl der menschlichen Natur, als einer Norm außerhalb des Menschen entspricht. Platon liebt übrigens die Verbindung von τέλεον mit ἱκανόν oder einem

---

[1]) Cf. Th. Gomperz, Griech. Denker II[2] S. 474: Er (Platon) ersetzt das Wort (Lust) . . . gelegentlich durch andere, wie „Freude" und „Genügen". [2]) *βίου . . . εἰδός τι.* [3]) Siehe die ausführliche Besprechung der Stelle S. 28 f. [4]) Cf. S. 16 f.

ähnlichen Begriff: Tim. 68 E (δημιουργὸς)... ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα. Pol. IV 425 C Καὶ τελευτῶν δή, οἶμαι, φαῖμεν ἂν εἰς ἕν τι τέλεον καὶ νεανικὸν ἀποβαίνειν αὐτὸ ἢ ἀγαθὸν ἢ καὶ τοὐναντίον. Νεανικός heißt jugendlich, kraftvoll, tüchtig, ist also deswegen ἱκανόν verwandt, weil der Begriff auch einen persönlichen Wert angibt, neben dem sachlichen τέλεον; das Gleiche gilt von Phaedrus 244 D ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικὴ οἰωνιστικῆς... Endlich Leges VII 807 D πᾶσα δὲ νύξ τε καὶ ἡμέρα σχεδὸν οὐκ ἔστιν ἱκανὴ τοῦτ' αὐτὸ πράττοντι τὸ τέλεόν τε καὶ ἱκανόν αὐτῶν ἐκλαμβάνειν, wo die Ausdrücke von p. 20 D sich finden.

Wird sich aber ein ἀγαθὸν finden, das zugleich der menschlichen Natur entspricht und einer Norm, die über dem Menschen steht? Das ist das Problem, mit dem der Philebos ringt, und eben so schwer zu ringen hat, weil er das Problem in seinem ganzen Umfang ergreift. In der Tat lassen sich sonst die Ethiker an einer Hauptfrage genügen. Nach dem τέλεον ἀγαθόν fragen die Idealisten, die den Menschen hinauf weisen, einem neuen, großen Ziele zu. Nach dem ἱκανόν fragen die Naturalisten, denen es vor Allem darauf ankommt, die vorhandenen Bedürfnisse zu befriedigen.

Dieser Gegensatz, der die Geschichte der Philosophie durchzieht, war zu Platons Zeit auch vorhanden: Den Kynikern (und Megarikern) standen die Kyrenaiker gegenüber[1]).

Deren ἀγαθά werden gleich zu Anfang des Dialoges einander gegenübergestellt. Platon erklärt sich mit keinem derselben ganz zufrieden, weist aber auch keines ganz zurück. *Er macht sich ihre Motive zu eigen.*

Oder scheint es gezwungen, den Kynikern das τέλεον zuzuschreiben, und den Kyrenaikern das ἱκανόν? Antisthenes' φρόνησις, seine ἀρετή, seine καρτερία sind ἀγαθά, die das Ziel eines langen Strebens sind, ἀγαθὰ τέλεα, die auf ein Ziel weisen, den Menschen zielstrebig machen. Aristipp's ἡδονή dagegen ist

---

[1]) Wir dürfen uns, ohne in den Streit einzutreten, gegen wen der Philebos gerichtet ist, der vorherrschenden Meinung anschließen, daß Platon an die Kyniker und Megariker einerseits, an die Kyrenaiker anderseits gedacht habe (cf. Raeder, Platons philosophische Entwicklung S. 357). Denn unsere Ausführungen blieben auch dann zu Recht bestehen, wenn es sich herausstellen sollte, daß Platon an andere Philosophen gedacht habe.

ein ἀγαθόν der unmittelbaren Empfindung, der Natur entsprechend, wie sie nun einmal ist, den Augenblick bejahend, ἱκανόν[1]).

Es liegt nun allerdings nicht so, daß die Begriffe τέλεον und ἱκανόν nach den Schulen, deren Motive sie ausdrücken, reinlich geschieden wären. Natürlich, weil im Wettstreit die Kyniker für ihr Vollkommenheitsstreben auch die Befriedigung und die Kyrenaiker für ihre Befriedigung auch die Vollkommenheit beanspruchen. Jedoch sind durch die zwei Begriffe die beiden streitenden Parteien charakterisiert. Platon macht sich, wie gesagt, beide Motive zu eigen, nach dem richtigen Grundsatze, den Gegner dadurch zu überwinden, daß man alles Gute, was er sagt, aufnimmt und verarbeitet[2]).

Das ἀγαθόν soll τέλεον und ἱκανόν sein. Was heißt nun genau dies ἀγαθόν?

Schleiermacher hatte übersetzt: „das Gute". Müller korrigiert: „dieses Gut", Kiefer[3]) stimmt Schleiermacher bei: „das Gute". Wer hat recht? Wir glauben, daß im griechischen Worte beide Bedeutungen enthalten sind, eben weil das ἀγαθόν (nicht nur hier, sondern seinem Wesen nach) τέλεον und ἱκανόν ist. Als das Gute nimmt es eine beherrschende Stellung über dem Menschen ein und weist ihn aus der Enge des Allzumenschlichen hinaus; als das Gut fügt es sich in menschliche Art ein, gibt Genüge. Im Deutschen gibt vielleicht der Ausdruck „das höchste Gut" am ehesten das τἀγαθόν des Philebos wieder.

Platon vereinigt in seinem höchsten Gut τέλεον und ἱκανόν. Aber entsprachen beide Motive seiner Philosophie? Daß das τέλεον

---

[1]) Cf. Diog. Laert. II 66 *ἀπέλαυε — ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τήν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.* [2]) Cf. Th. Gomperz S. 204 (von Platon): „Ein hervorragender Zeitgenosse hat eine eigenartige Begriffsbestimmung des großen Mannes aufgestellt. Ein großer Mann, so meinte er, das sind mehrere Männer in einem". — Wehrmann: Introductio in Platonis de summo bono doctrinam, Berlin. Diss. 1843, S. 36: Qua ratione id effectum est, utsi quis tres illas opiniones Cyrenaicorum, Cynicorum, Megaricorum diligenter perspiceret et inter se compararet, intelligere posset, simul singulas per se spectatas non esse veras, simul inesse quandam iis veritatem et unamquamque illarum trium rerum non esse quidem per se summum bonum, tamen huic abesse non posse et cum reliquis coniunctam perficere atque absolvere vitam beatam. Is, qui primus haec clare intellexit et diligenter explicavit, fuit summus Socratis discipulus, Plato . . . . . [3]) Übersetzung bei Diederichs 1910.

zur Ideenlehre paßt, sahen wir. Wie kann sich aber das ἱκανόν als gleichberechtigt zugesellen, ohne das τέλεον-Streben zu durchbrechen, die Einheitlichkeit aufzuheben und inneren Widerspruch hervorzurufen? Wir glauben in der Tat, daß Platon nicht wegen, sondern trotz seiner Ideenlehre das ἱκανόν-Merkmal in sein ἀγαθόν aufgenommen hat. Da er anderseits die Ideenlehre nicht preisgeben will, muß er das ἱκανόν in gewissen Schranken halten und ein großer Teil des Philebos ist ein Kampf gegen mögliche Übergriffe der ἡδονή.

Es sind also zwei Motive am Werke, die Gedanken zu formen: wir nennen sie kurz τέλεον-Motiv und ἱκανόν-Motiv. Zuweilen ist bloß eines wirksam, dann verbinden sie sich zu harmonischer Einheit; jetzt treten sie feindlich auseinander, um sich auf neue Weise wieder nahe zu kommen. Gewöhnlich dominiert (eben im Kampfe gegen die Lust) das erstere. Doch werden wir sehen, wie einmal auch das zweite siegreich durchbricht.

Nachdem jetzt die Motive charakterisiert sind, folgen wir dem Gang des Dialoges und beurteilen die einzelnen Gedankengruppen nach ihren Motiven. Wo dieselben klar vorliegen, werden wir längere Abschnitte mit wenig Worten charakterisieren können. Wo aber die Motive sich kunstvoll verschlingen, werden wir länger zu verweilen haben.

II.

Zu Anfang des Dialoges werden, wie wir schon sahen (S. 2 f.), die beiden Parteien eingeführt, ihre Lehren angegeben, und als Ziel eine neue ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις angegeben, die möglicherweise der Lust, möglicherweise der Vernunft näher verwandt ist[1]). Diese prinzipielle Gleichstellung beider Standpunkte steht also in einer Linie mit p. 20 D, wo die zwei Motive gleichberechtigt eingeführt werden. Aber die Scheidung der Lust in ihre Arten[2]), ihre Unterordnung unter eine Norm, die außerhalb der Lust als solcher ist[3]), das Aufsuchen der μέσα, die wohl alle unter dem ἕν des Begriffs stehen, aber unter sich unähnlich sind, all dies

[1]) p. 12 A. [2]) Die Kyrenaiker lehrten: *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς* (Diog. Laert. II 87); cf. dazu: Phileb. 13 C: *οὐδ' ἄρα ἡδονὴν ἡδονῆς διάφορον.* [3]) p. 13 A.

zeigt die Herrschaft des τέλεον-Motives. Es ist Messen, Denken, es ist der Drang nach begrifflicher Klarheit. Protarchos sucht vergeblich die Lustempfindung als solche, also das ἱκανόν als entscheidend hinzustellen [1]); zum Guten gehört, daß es sich einer Norm außerhalb des Menschen und seines Gefühlslebens unterordne, daß es aus der Isoliertheit des Individuums heraustrete, und sich in ein größeres Ganze einordnen lasse. Die Gewinnung dieser Ordnung wird nun so ausführlich besprochen, daß Protarchos Mühe hat, den Zusammenhang mit der Streitfrage von S. 7 herzustellen. [2]) Und doch hat das Verweilen bei der Methode seinen guten Grund. Dieselbe ist für Protarchos, einen extremen Hedoniker [3]), völlig neu und doch unentbehrlich zur Entscheidung der Frage nach dem ἀγαθόν. Nur eine längere Einführung kann Protarchos mit derselben vertraut machen [4]), und die Erläuterung an mehreren Beispielen.

Die einseitige Verwendung des τέλεον-Motives wird auch ausdrücklich abgelehnt. Nachdem dasselbe in seinem Prinzip und seinen Anwendungen bis p. 20 A gezeigt worden ist, wird noch nach einem Hilfsmittel für die Untersuchung ausgeschaut p. 20 A: βουλεύου δὴ πρὸς ταῦτ' αὐτός, πότερον ἡδονῆς εἴδη σοι καὶ ἐπιστήμης διαιρετέον ἢ καὶ ἑατέον, εἴ πῃ καθ' ἕτερόν τινα τρόπον οἷός τ' εἶ καὶ βούλει δηλῶσαί πως ἄλλως τὰ νῦν ἀμφισβητούμενα παρ' ἡμῖν. „Gehe also mit dir selber hierüber zu Rate, ob du die Arten der Lust und der Erkenntnis zu scheiden, oder dies aufzugeben habest, wenn du etwa auf irgendeine andere Weise im Stande bist und willig unsere Streitfrage sonstwie zu klären."

Es ist deutlich, daß es Platon sehr daran liegt, die Verschiedenheit des jetzt einzuschlagenden Weges von dem durchlaufenen zu betonen. Darauf wird feierlich angekündigt, das Gute sei weder Einsicht noch Lust, sondern etwas Drittes, und die Merkmale des Guten werden angegeben.

Da sie als gleichwertig eingeführt werden, erwartet man die Anwendung eines jeden derselben. Allein τέλεον wird liegen gelassen, nur ἱκανόν wird ausgeführt. Würde das Leben in Lust allein genügen, wird zuerst gefragt. Protarchos bejaht dies zu-

[1]) p. 12 D, 13 C. [2]) p. 17 E, 19 D. [3]) *Φι*: *Ἐμοὶ μὲν πάντως νικᾶν ἡδονὴ δοκεῖ καὶ δόξει.* 12 A. [4]) Cf. 17 A.

versichtlich. Nun aber Sokrates p: 21 B: Νοῦν δέ γε καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ δόξαν μὴ κεκτημένος ἀληθῆ, πρῶτον μὲν τοῦτ' αὐτό, εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, ἀνάγκη δή πού σε ἀγνοεῖν, κενόν γε ὄντα πάσης φρονήσεως. „Wenn du aber Vernunft und Erinnerung und Wissen und wahre Meinung nicht erlangst, so bleibst du notwendigerweise vor allem Andern eben darüber unwissend, ob du dich freust oder nicht, da dir ja alle Einsicht fehlt."

Platon erklärt, daß die Anhänger der Lust ohne Vernunft und Wissen nicht auskommen. Wenn man nicht weiß, ob man sich freut, so freut man sich auch nicht wirklich. Jede Freude ist mit Denken verbunden. Die Bewunderer dieser Argumentation[1]) übersehen nur, daß Platon den kyrenaischen Satz anders darstellt, als deren Urheber ihn gemeint. Sie verstanden natürlich darunter, daß Lust das einzige Ziel ihres Handelns, der Zweck ihres Lebens sei und ihnen an der Lust genüge, daß sie nach nichts Anderem sonst verlangten. Nicht auf die Werkzeuge, mit denen die Seele Lust erzeugt, kommt es ihnen an, sondern auf das Erzeugnis. Mag die Lust aus noch so viel Elementen zusammengesetzt sein, in ihrer Vollendung kommt sie als einheitliche Größe zum Bewußtsein. Daß diese, irgendwie zu Stande gekommene Lust nicht genüge, ist durch Platons Beweisführung nicht widerlegt. Protarchos hat es ja eben versichert, daß ihm nichts fehlte, wenn er immer Lust haben könnte[2]). Anderseits, wenn Platon schließlich ein höchstes Gut empfiehlt, das aus Einsicht und Lust gemischt ist, so könnte Protarchos antworten: „Gerade so, wie du es verlangst, ist mein höchstes Gut beschaffen."

Nur wäre in diesem Falle das Lustelement das herrschende, und das Denken in dienender Stellung. Wenn Apelt[3]) dies Verhältnis umkehrt: „Die Lust steht also unter der Bedingung der φρόνησις und der oberen Erkenntniskräfte überhaupt; mithin ist die φρόνησις das Höhere, die Lust das von ihr Abhängige" — so ist dies eine petitio principii vom Standpunkt des Anhängers der φρόνησις, der die φρόνησις a priori als das Höhere ansieht. Man kann Apelts Prämisse gelten lassen: die Lust steht unter der Bedingung der φρόνησις; ein Herrscher steht auch unter einer Bedingung, die ihm erst erlaubt, Herrscher zu sein: daß er Unter-

[1]) Steinhart IV 612; Köstlin, Ethik des klass. Altert. I S. 409; Reinhardt S. 7; Lafontaine, Le Plaisir d'après Platon et Aristote S. 195.
[2]) p. 21 A. [3]) Archiv für Geschichte der Philosophie IX, 1896, S. 4.

tanen hat, die ihm gehorchen.“ Trotzdem er aber „unter der Bedingung seiner Untertanen steht“, um in Apelts Stil zu reden, hat er zu befehlen [1]).

[1]) Es ist auffallend, daß F. Horn mit seiner Kritik der Stelle, die wir eben besprochen haben (p. 21 BC) nicht durchgedrungen ist. Er hat es schon 1893 ausgesprochen, daß Platons Argumentation hier „unlogisch und unzulässig“ sei, und hat seine Ansicht gegenüber Apelts Kritik (Archiv für Gesch. der Philos. Bd. IX, S. 1 ff.) nochmals ebenda S. 271 ff. vertreten. Während aber Horns Behauptung richtig ist, ist seine Beweisführung nicht unanfechtbar. Unseres Erachtens kann dem Sokrates des Philebos nicht vorgeworfen werden, daß er die spezifisch menschliche Lust ausschließe und dadurch den Menschen zum Weichtier herabdrücke. Er geht von einer Lust aus, die Protarchos bereit wäre ohne Unterlaß zu genießen p. 21 A. Hat sich aber zweitens Protarchos damit einverstanden erklärt, daß von dieser Lust alle *νοῦς*-Elemente weggenommen werden, so muß er es geschehen lassen, daß die Lust menschenunwürdig wird, und er darf den Konsequenzen nicht Halt gebieten, wo dieselben für ihn unangenehm zu werden beginnen. Wir stimmen hier Apelt vollkommen zu. Wir sagen aber umgekehrt: Sokrates ist zu wenig konsequent. Denn ohne *μνήμη* kommt auch ein Weichtier nicht aus; die Lust, aus der alle Denkelemente ausgeschieden sind, paßt auf gar kein lebendes Wesen; sie ist nicht sittlich minderwertig, sondern absurd (wie Horn S. 280 in anderem Zusammenhange selbst ausführt). Die Lust des Weichtieres ist auf der untersten Stufe der sittlichen Stufenleiter; zugleich ist die Vorstellung fremdartig, unkontrollierbar, verblüffend; diese Ausführung ist ein rhetorisches Meisterstück für den Zweck, den Platon verfolgt, aber logisch falsch. Apelt versucht zwar, diese Lust zu rechtfertigen, indem er angibt, Sokrates entkleide die Lust *nur* der „höheren Erkenntniskräfte“, nur der *φρόνησις, νοῦς, μνήμη, ὀρθὴ δόξα, λογισμοί.* Nur? Dieses lange Register macht eher den Eindruck, als wollte Sokrates damit alles anführen (so Th. Gomperz, Griech. Denker II [1], S. 467). Daß er *αἴσθησις* nicht setzt, hat seine besonderen Gründe. Denn *αἴσθησις* heißt ursprünglich „sinnliche Empfindung“, und würde an unserer Stelle gerade auf die entgegengesetzte Seite wie *νοῦς* kommen; und wenn auch *αἴσθησις* in weiterer Bedeutung überhaupt Wahrnehmen heißt, so wäre der terminus doch ungenau und verwirrend; zu vergleichen ist übrigens p. 19 D, wo auch ein Register alles *νοῦς*-Artigen gegeben wird (*νοῦν, ἐπιστήμην, σύνεσιν, τέχνην καὶ πάντ'αὖ τὰ τούτων ξυγγενῆ*) ohne Erwähnung der *αἴσθησις*. Vgl. noch zur Bedeutung von *αἴσθησις*: Nicolai Hartmann, Platos Logik des Seins 1909, S. 286: „Daß die Seele (im Phaedon) „ohne den Leib“ oder „getrennt vom Leibe“ (*χωρὶς τοῦ σώματος* 67 A) das Sein erschaue, bedeutet demnach, *daß sie es vielmehr rein im Denken, nämlich ohne die αἴσθησις tun müsse. Denn die αἴσθησις hängt an dem δι'οὗ des Leibes fest.*“

Horn brauchte nicht zuzugeben, daß Protarchos eine „paradoxe“ Behauptung aufstellt. Daß Lust das höchste Gut sei, oder „wahres Lebensgut“

p. 21 D E wird das der ἡδονή entgegengesetzte höchste Gut, die Erkenntnis darauf hin geprüft, ob sie als solches ἱκανόν sei.

Sie wird nicht so völlig abgewiesen wie die ἡδονή. Wie p. 33 B ausgeführt wird, ist das Leben der Erkenntnis τῶν βίων θειότατος, und nichts hindert den, der dies Leben gewählt hat, also zu leben. Dies Leben ist nicht unmöglich, und ist nicht unwürdig; dem τέλεος ἄνθρωπος wäre das τέλεον ἀγαθόν gerade recht und entsprechend. Es wird verworfen, weil es dem Menschen nicht genügt, wie er nun einmal ist.

Ferner ist der Anteil der Lust im philosophischen (νοῦς-) Leben spezifisch anders als der Anteil des Denkens im Genußleben. Während hier, wie wir sahen, Lust und Denkprozeß im Bewußtsein zu einer Einheit verschmolzen, tritt beim denkenden Menschen die Lust als etwas Gesondertes auf. Wenn man nach den psychischen Elementen fragt, die irgendwie in Betracht kommen, so wird man beim Streben nach Lust so wenig wie beim Streben nach Erkenntnis von einer Einfachheit des Seelenlebens reden können. Wenn aber das höchste Gut als Bewußtseinsinhalt genommen wird, so findet man eine starke Diskrepanz: die Hedoniker spüren *nur* die Lust, nach der sie streben, oder die sie auskosten. Die nach Erkenntnis Strebenden erfahren neben der Erkenntnis, die sie erlangen, noch ein Zweites, Selbständiges, ein Lustgefühl.

Die Stelle p. 21/22 ist in der Beweisführung des Ganzen von Wichtigkeit. Platon hat hier die hedonische Fragestellung akzeptiert und kraft derselben die Erkenntnis als höchstes Gut abgelehnt, ohne Rücksicht darauf, daß Erkenntnis nach dem τέλεον-Motiv sich rechtfertigen läßt. Platons ἀγαθόν muß eben

---

(Apelt), ist nichts weniger als paradox (cf. p. 40 A). Das Paradoxon kommt erst durch die Begriffszergliederung zu Stande, indem alsdann eine Lust herausdestilliert wird, die keine mehr ist. Daß die empirisch wohlbekannte Lust als psychische Einheit genommen werden, somit genügen kann, sagt Horn S. 274.

Daß die Setzung der Lust als höchstes Gut kein Paradoxon sei, sagt übrigens schon Schaarschmidt („die Sammlung der platon. Schriften", S. 293); aber damit ist nicht eine Lust gemeint, die der Denkelemente beraubt ist; solche Lust konnte Protarchos nicht, wie Schaarschmidt meint, als höchstes Gut anerkennen.

In seinen neuesten „Platonischen Aufsätzen", 1912, geht Apelt auf unsere Stelle nicht mehr ein.

sowohl ἱκανόν als τέλεον sein. Anderseits soll diese Stelle auch das hedonische Gut aus hedonischer Fragestellung heraus als untauglich erweisen. Platon will den Gegner mit dessen eignen Waffen geschlagen haben. Wir sahen, daß seine Beweisführung nicht die wirkliche Lust der Hedoniker trifft, sondern nur eine Abstraktion, die Platon geschaffen hat. Diese abstrahierte Lust entspricht übrigens so wenig dem empirischen Begriff derselben, daß Platon selbst späterhin unter Lust niemals das Ergebnis von p. 21/22 versteht; und wo sich die Lust von aller Reflexion, von allem Bewußtsein löst, wird sie[1]) genau als solche charakterisiert.

Weder Einsicht allein noch Lust allein ist das gesuchte ἀγαθόν; dasselbe ist aus beiden Bestandteilen gemischt[2]). Die Untersuchung wird nunmehr das Ziel verfolgen, die richtige Mischung herzustellen.

Bevor jedoch die Bestandteile der Mischung zusammengestellt werden, handelt das Nächstfolgende vom Wesen der Dinge und den Prinzipien der Mischung; Einsicht und Lust werden in die vier γένη τοῦ ὄντος eingefügt.

Es ist auffallend, daß hier eine Erörterung in aller Breite ausgeführt wird, die sich in vielem mit p. 14 ff. deckt. Das ἄπειρον unserer Stelle entspricht dem πλῆθος oder ἄπειρον dort, das πέρας dem ἕν[3]), und die Übereinstimmung des Zwischeninliegenden ist durch die Wiederkehr eines gleichen Beispiels (Musik) bewiesen. Und diese Ähnlichkeit der Gedanken wirkt nicht ausruhend, als Anknüpfung an Bekanntes, sondern als Schwerfälligkeit, als Nicht-vorwärts-Können. Warum sind beide Ausführungen nicht in eine zusammengezogen worden? Das Ergebnis ist so ähnlich, daß der Überschuß der einen Ausführung über die andere leicht hätte hinzugenommen werden können. Die Ergebnisse werden aber verschieden gewertet. Oben wurde aus den vielen möglichen Mittelgliedern geschlossen, daß das Wissen einer Einheit, d. h. des Begriffs, noch kein Wissen sei. Dies wird im Hinblick auf die einander entgegengesetzten Arten

---

[1]) p. 47. [2]) Cf. S. 16f. [3]) Cf. E. Susemihl, genetische Entwicklung, II S. 13.

der Lust gesagt. Hier aber wird die Lust als solche als ἄπειρον bezeichnet.[1])

Platon braucht eben das gleiche Schema zu zwei völlig verschiedenen Dingen: zu einer Ordnung nach logischem, und einer Ordnung nach metaphysischem, kosmischem Prinzip. Platon brauchte die logische Erörterung p. 14 ff., damit er die Lust nicht mehr als Ganzes müsse gelten lassen. Die Arten der Lust, so unähnlich dieselben einander sind, kulminieren aber doch in der (logischen) Einheit (des Begriffes) der Lust. Da aber eine Einheit etwas metaphysisch Wertvolles ist (von der Ideenlehre her), so wird die Lust als Ganzes hier entwertet.

Der Widerstreit des logischen und des metaphysischen Denkens tritt hier zu Tage. Der Dialektiker, der die Welt ordnen will, wird den präzisen Begriff natürlich höher schätzen als das Einzelne in seiner chaotischen Fülle und er überträgt dieses Werturteil seiner Wissenschaft auf die Dinge selbst. Was einheitlich ist, ist an sich gut (πέρας); was zur Einheit strebt, ohne eine Einheit in sich zu bilden, kann auch noch zum Guten gerechnet werden (μικτὸν γένος); das „Unbestimmte" (Natorp), das ἄπειρον ist eo ipso das Böse.

Daß eine solche Übertragung logischer Qualitäten auf das Leben zu Schwierigkeiten führen muß, ist klar. Das ἄπειρον z. B. kann aus der Vielheit seiner Erscheinung auf die Einheit des Begriffs gebracht werden[2]). Ist es nun damit nicht mehr böse?

---

[1]) Wir halten also hier gegen Natorp an der Realität der vier Gattungen des Seins fest; angesichts von p. 23 C: *πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί . . .* scheint uns Natorps Satz (S. 307 der Ideenlehre) nicht überzeugend: „Auf Grund dieser Betrachtung schwindet jeder Schein, als ob Platon das „Unbestimmte" selbst zu etwas Seiendem machte . . ." Die enge Verwandtschaft unserer Stelle mit Platons dialektischen Voraussetzungen betonen wir auch (S. 14), erklären aber zugleich die Trennung dieser Erörterung von der p. 14 ff., was Natorp nicht tut.

[2]) Susemihl (II S. 19) sieht die Schwierigkeit, bietet aber die Auskunft, das *ἄπειρον* erscheine als Eins, „indem es eben nicht in seiner Reinheit gehalten, vielmehr in der besondern Gattung betrachtet wird, die es durch die Verbindung mit dem *πέρας* annimmt." — Das *ἄπειρον* wird allerdings mit dem *πέρας* vermischt; allein das *μικτὸν γένος* ist etwas spezifisch anderes als das *ἄπειρον* p. 24 D. Die verschiedenen Arten, die das *ἄπειρον* dargeboten hat (*παρέσχετο*) sind p. 25 C aufgezählt: das Trocknere und Feuchtere, das Mehr und Weniger, Schnellere und Langsamere, Größere und Kleinere. Die begriffliche Einheit, zu der sich diese Arten zusammenschließen, gibt p. 25 D an.: *καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου (γένναν) συνηγάγομεν εἰς ἕν.*

Darauf geht aber Platon nicht ein. Die metaphysische Wertung geht vor. Die Lust kann logisch als Einheit genommen werden; dennoch wird sie metaphysisch als minderwertig gestempelt.

Daß an unserer Stelle vier Arten des Seins angenommen werden, während p. 14 ff. nur eine Zergliederung der Dinge in drei logische Bestandteile vorgenommen wird, bildet keine Schwierigkeit. Denn die Vierzahl ist nicht als absolut feststehend angegeben: p. 23 D Μῶν οὖν σοι καὶ πέμπτου προσδεήσει διακρισίν τινος δυναμένου; Σω: Τάχ'ἄν· οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν. — Ferner ist das vierte γένος nicht einem der drei Arten p. 14 ff. parallel[1]), ist also nicht eine Korrektur jener Ausführung, sondern eine Erweiterung derselben.

Soviel über die vier Gattungen des Seins. Sie schaffen zwischen Lust und Erkenntnis einen gewaltigen Unterschied. Der νοῦς ist mit dem Höchsten verwandt[2]), die Lust gehört zur niedersten Gattung. Bei der Frage nach dem ἱκανόν-Motiv, p. 21/22 hatten sich Lust und Erkenntnis als gleich untauglich erwiesen. Bei dieser Ausführung, deren metaphysische Werte durch das τέλεον-Motiv geschaffen sind, tritt der Unterschied zu Tage. — Ist dadurch die Mischung unmöglich geworden? Keineswegs; sie ist dadurch eher herbeigerufen. Denn πέρας und ἄπειρον ergeben das μικτὸν γένος, die gemischte Gattung, γενέσεις τινάς[3]), die Werdeformen, die aus dem Nichts hervorgekommen sind, oder positiver gewendet γένεσιν εἰς οὐσίαν[4]), das Werden zum Sein hin und γεγενημένην οὐσίαν[5]), das Sein, das geworden ist.

In dieser Mischung sind beide Elemente konstitutiv; so geringen Wert die Lust als solche hat, so wichtig wird sie als Bestandteil der Mischung.

Aus πέρας und ἄπειρον ist die sichtbare Welt, der Mensch gemischt; und da im Philebos danach geforscht wird, τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον[6]), so muß das gesuchte Gut auch zum μικτὸν γένος gehören.

Durch Mischung des ἄπειρον und des πέρας entsteht[7]):

---

[1]) Natorp, S. 311: „nur diese drei (ersten Prinzipien) folgten aus dem Gesetz des Logischen . . .“ [2]) p. 31 A. [3]) p. 25 E. [4]) p. 26 D. [5]) p. 27 B. [6]) p. 19 C. [7]) p. 25 E—26 B.

σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα, Ebenmaß und Einklang, τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον, das Maßerfüllte und zugleich Verhältnismäßige. Hier treten also die Begriffe auf, die bei der Lösung der Philebosfrage p. 63 ff. wichtig sein werden.

Diesen Begriffen ist gemeinsam das Merkmal des Maßes. Das μικτὸν γένος ist nicht mehr dem μᾶλλον und ἧττον[1]) unterworfen, sondern hat seine Bestimmtheit erhalten, sein τέλος[2]).

Während ἔμμετρον vor allem diese Maßerfülltheit und damit Mäßigung ausdrückt[3]), geben die andern termini noch etwas mehr: σύμμετρον heißt auch passend, tauglich, angemessen (cf. Leg. I 625 D πρὸς τὴν τῶν πεζῇ δρόμων ἄσκησιν μᾶλλον σύμμετρος), und an unserer Stelle deutet das ἅμα darauf hin, daß Eintreten des Maßes zugleich Eintreten des Angemessenen, Passenden sei.

Die ἀγαθά von p. 25/26 entsprechen also beiden Motiven; sie sind τέλεα, *insofern sie Maß in sich haben, und sind* ἱκανά, *insofern sie dem Menschen entsprechen.*

Auch σύμφωνα ist sehr bezeichnend, gerade in Anlehnung an die wörtliche Bedeutung „zusammenklingend“[4]). Auch hier ist die nach dem Maß richtige Mischung zugleich die im Leben, für den Menschen erwünschte, cf. p. 56 A: τὸ ξύμφωνον ἁρμόττουσα (von der Musik); in weiterer Bedeutung heißt σύμφωνα das Übereinstimmende, cf. Gorg. 457 E: οὐδὲ σύμφωνα (λέγειν) οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς.

Endlich entsteht aus der richtigen Mischung des Unbegrenzten und des Begrenzten das Schöne: ὅσα καλὰ πάντα, später nochmals ὑγιείας κάλλος, und πάγκαλα. Das Schöne, das später bei der Lösung des Philebosproblems eine wichtige Rolle spielen wird, ist bei Platon ohne den Begriff des Maßes nicht denkbar: μετριότης γὰρ καὶ ξυμμετρία κάλλος δή που... πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι[5]) „Denn es ergibt sich doch gewiß überall, daß Maß und Abgemessenheit zu Schönheit... wird.“ Und p. 51, wo die Lust am Schönen geschildert wird, und die reinste Art dieser Lust die an geometrischen Linien und Figuren, also an reinen Maßen ist. Anderseits ist das ἱκανόν, die Genüge des Schönen auch dieser Stelle zu entnehmen, indem eben das Schöne Lust erzeugt, und

---

[1]) p. 25 C. [2]) p. 24 A. [3]) Cf. 52 C, wo das Wort im Gegensatz zu *τοῦ ἀπείρου . . . γένους* steht. [4]) Cf. Leg. VII 812 D: *ὀξύτητα ῥαρύτητι ξύμφωνον . . .* [5]) p. 64 E.

so das πέρας des Maßes[1]) und das ἄπειρον der Lust[2]) sich zu einem ἄλλο τι τρίτον[3]) vereinigen.

Aus andern Platonischen Schriften ziehen wir heran: Tim. 87 C πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον. ἄμετρον ist das Gegenteil von ἔμμετρον „maßerfüllt." Das Resultat dieser Verbindung des Schönen mit dem Maß gibt der folgende Satz: καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον ξύμμετρον θετέον. Die Symmetrie ist das Maß, das in etwas eingegangen ist und die richtigen Proportionen, Harmonie, geschaffen hat[4]). Jedem Bestandteil der Mischung wird sein Recht gewahrt, sein Platz gegeben; zwischen Seele und Leib, wird dann weiter ausgeführt, soll συμμετρία, nicht ἀμετρία herrschen, auf daß beide gedeihen. Pol. III 410 D οἱ δὲ μουσικῇ (χρησάμενοι) μαλακώτεροι αὖ γίγνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς. Die Musik, die doch Schönheit schafft, streitet wider die Schönheit, wenn sie die Symmetrie der ganzen Lebenshaltung stört.

Andere Stellen lassen noch deutlicher das ἱκανόν der Schönheit hervortreten: Lysis 216 C: καὶ κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι. ἔοικε γοῦν μαλακῷ τινι καὶ λείῳ καὶ λιπαρῷ· διὸ καὶ ἴσως ῥᾳδίως διολισθαίνει καὶ διαδύεται ἡμᾶς, ἅτε τοιοῦτον ὄν. λέγω γὰρ τἀγαθὸν καλὸν εἶναι· σὺ δ' οὐκ οἴει; ἔγωγε. Hier wird die menschlich angenehme Seite des καλόν hervorgehoben: es ist φίλον, weil es etwas Zartem, Mildem, Gesalbtem gleiche. Das Schöne entspricht ganz unserer Natur, es geht in uns ein.

Gorg. 474 D: οἷον πρῶτον τὰ σώματα τὰ καλὰ οὐχὶ ἤτοι κατὰ τὴν χρείαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾖ, πρὸς τοῦτο, ἢ κατὰ ἡδονήν τινα, ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας. Beide Merkmale des Schönen, die hier angegeben werden, der Nutzen und die Lust, heben hervor, daß es ein Gut für Menschen ist. Die ἡδονή ist ja das Ziel κατ' ἐξοχήν der ἱκανόν-Tendenz (siehe S. 6). Beispiele von Symmetrie und Schönheit werden im Philebos mehrere gegeben: die Jahreszeiten, die Musik, die Gesundheit[5]), nochmals ὑγιείας κάλλος καὶ ἰσχύς[6]), „und vieles andere Herrliche in der Seele". Deutlich wird das

[1]) p. 25 A. [2]) p. 27 E. [3]) p. 20 B. [4]) Cf. Hirzel, De bonis in fine Philebi enumeratis, 1868, S. 25: differt enim ab eo congruentia quæ tribuitur rei ex partibus inter se congruentibus compositae veluti Tim. 87 C *πᾶν δὴ κ. τ. λ.* [5]) p. 26 A. [6]) p. 26 B.

Hauptgewicht auf diese seelischen Güter gelegt; denn die Untersuchung geht immer noch darauf aus, die richtige „Lebensweise" zu finden νικηφόρος οὗτος βίος [1]).

Wie stellen sich beide Parteien (Lust und Einsicht) zum gefundenen Resultate? Dies wird in dem kurzen Satze ausgesprochen: καὶ σὺ μὲν ἀποκνᾷν ἔφης αὐτήν (τὴν Θεόν), ἐγὼ δὲ τοὐναντίον ἀποσῶσαι λέγω [2]) „Du sagst, daß sie (die Göttin) beschwerlich falle (oder quäle), ich aber im Gegenteil, daß sie errette."

Es ist für den Hedoniker eine Qual, die Lust, nach der er strebt, nicht auskosten zu können, wenn das Gesetz und die Ordnung der Göttin ihn hindert. Denn die ἡδονή gehört ja [3]) der Gattung des Unbegrenzten an, wie Philebos selber sagt; sie ist unbegrenzt an Menge (τῷ πλήθει) und an Intensität (τῷ μᾶλλον) [4]).

Darin liegt ihr Genüge. Wer sich solches Ziel setzt, wird notwendigerweise jedes Gesetz, jede Ordnung als Belästigung, als Qual empfinden. Das Gefühlsleben ist sein Ein und Alles; außer ihm, dem Menschen selber, gibt es kein Gut [5]).

Ganz anders steht der zur Sache, der einem τέλος außer ihm nachstrebt. Sich dem eigenen Gefühl zu überlassen, erscheint als ὕβρις [6]), als Frevelmut, als Verweigerung der der Gottheit schuldigen Unterordnung. Die Beschränkung des eigenen Ichs und seiner Wünsche ist dagegen eine Hilfe zur Erreichung des Ziels, eine Errettung.

Dieser wichtige Abschnitt 25 E — 26 C ist die Ausführung des Ergebnisses in p. 22 A, daß der μικτὸς βίος zu suchen sei, indem eben dargetan wird, daß die richtige Mischung Begrenztes und Unbegrenztes vereinige. Aber die Anhänger der Lust wehren sich gegen solche Mischung, und können sich nicht aneignen, was doch als ἱκανόν ihnen entspricht. Diese Stelle ist eine wirksame Bekräftigung des Satzes, daß Lust allein nicht genüge; sie hindert ja ihre Anhänger, die ἀγαθά zu erringen, die allgemein

---

[1]) p. 27 D. [2]) p. 26 B C. [3]) S. 16. [4]) p. 27 E.

[5]) p. 55 B: *Πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστι μηδὲν ἀγαθὸν εἶναι μηδὲ καλὸν μήτε ἐν σώμασι μήτ' ἐν πολλοῖς ἄλλοις πλὴν ἐν ψυχῇ, καὶ ἐνταῦθα ἡδονὴν μόνον, ἀνδρείαν δὲ ἢ σωφροσύνην ἢ νοῦν ἤ τι τῶν ἄλλων, ὅσ' ἀγαθὰ εἴληχε ψυχή, μηδὲν τοιοῦτον εἶναι;* [6]) p. 26 B: *ὕβριν γάρ που . . . αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεός.*

als solche anerkannt sind: κάλλος, ὑγίεια. Wer nach Lust strebt, beraubt sich des ἱκανόν, um deswillen er Lust sucht. Wer dagegen nach τέλεον strebt, sich der Ordnung fügt, der erlangt zugleich Genüge. Die Überlegenheit des τέλεον zeigt sich auch darin, daß es sein Prinzip nicht in dem Wogen und Wallen des Subjektes hat, sondern in der großen Weltordnung, die Sicherheit und Beständigkeit gewährt [1]).

Der folgende Hauptteil des Buches, die Untersuchung der Lüste im einzelnen, geht von den Ergebnissen p. 26 aus. Die einzelnen Abschnitte stehen unter der Herrschaft von Stichwörtern, die in naher Verwandtschaft mit den p. 26 erörterten ἀγαθά stehen. Allerdings ist die Art der Verwandtschaft nicht immer die gleiche. Aber das Bestreben, das in irgendeiner Beziehung als maßlos Erkannte auszuscheiden und das Maßerfüllte zu preisen, ist durchgängig.

Zuerst kommt [2]) eine Reihe von Abschnitten, die die Lust relativ günstig beurteilen, sie als etwas Berechtigtes und Erfreuliches verteidigen. Die Lust schafft ein gewisses Genügen, insoweit soll sie gelten.

Wir betrachten zuerst p. 31 B—32 B. Der Hauptbegriff hier ist Harmonie, derselbe wird aus p. 26 zitiert [3]). (Das Wort kommt tatsächlich dort nicht vor, wohl aber ähnliche Begriffe, z. B. ξύμφωνα.) Wenn die Harmonie der Lebewesen (die Übereinstimmung der einzelnen Teile derselben) gestört wird, so entstehen Schmerzen. Wenn sie wieder hergestellt wird, so entsteht Lust.

So ist die Lust einerseits günstig beurteilt: ihr Auftreten ist das Zeichen der Herstellung des natürlichen Zustandes, sie gehört zum Leben, sie ist begehrenswert. Anderseits ist nicht zu übersehen, daß sie erst nach voraufgegangener Störung erfolgt, sie ist πλήρωσις einer Leere, sie ist kein positives Gut, sondern sozusagen nur Flickarbeit. Sie kann höchstens ein Defizit aus-

[1]) Trendelenburg, de Plat. Philebi consilio, S. 12: Hoc enim omnino Platonis proprium est, ut rerum singularium cum universo nexum et consensum spectet. — Cf. auch Apelt, Platon. Aufsätze, S. 113. [2]) Bis p. 44 D. [3]) ἐτίθεσο p. 31 C.

füllen. Wo sie aufhört, könnte sie eben anfangen, als ἱκανόν zu wirken[1]).

An diesen einleitenden Abschnitt schließt sich an: die Lust, die in der Erwartung eines Gutes entsteht, p. 36 C ff., mit einer Einführung p. 32 B—36 C.

In dieser Einführung wird in der Hauptsache das Verhältnis von Körper und Seele oder von αἴσθησις und μνήμη und ἀνάμνησις bei der Lust untersucht. Die Begierde entsteht beim Zustand der Leere[2]) und erstrebt das Gegenteil der Leere, die Erfüllung, πλήρωσις. Im Körper aber ist bloß Leere. Die gleichzeitige Empfindung einer Fülle ist dagegen nicht körperlich vermittelt, sondern ist Erinnerung, stammt also aus der Seele. Und da einmal eine Leere gewesen sein muß ohne vorhergegangene πλήρωσις, so hat die Begierde, darum auch die Lust in Erwartung, ihren Ursprung in der Seele.

Diese Stelle nimmt sich auch, wie 26 B, als Ergänzung zu p. 21 B C aus. Dort wird bewiesen, die menschliche Lust sei nicht ohne Einschlag von Denkelementen. Hier werden dieselben besprochen. Die gleichen Feststellungen kommen aber unter anderm Gesichtspunkt wieder. Während p. 21 B das Nicht-Genügen der Lust im allgemeinen bewiesen wird, geht Platon hier darauf aus zu zeigen, daß einige Arten der Lust erstrebenswert seien. Daß die Lust ein ἄπειρον ist, bleibt in Geltung, und als ἄπειρον kann die Lust kein Gut sein. Aber manchmal nehmen einige Arten der Lust das Wesen des Guten an[3]). In der ganzen Untersuchung über die Lüste, die zum Guten zugelassen werden, handelt es sich um die Herstellung einer Mischung aus einem Maß, einem Gesetz, mit dem ἄπειρον der Lust, um die Gewinnung einer dem μικτὸν γένος angehörenden οὐσία. Den Begriff der Harmonie von p. 31 haben wir schon als solche οὐσία[4]) wie die p. 26 A angeführten bezeichnet. Wir streben jetzt dem Begriff der ἀληθὴς ἡδονή zu, der von p. 36 an auftritt. Durch den Satz p. 36 C: Ταύτῃ δὴ τῇ σκέψει τούτων τῶν παθημάτων τόδε χρησώμεθα ist ausgesprochen, daß das Bisherige p. 32 ff. nur Vorbereitung war.

---

[1]) Cf. S. 31. [2]) z. B. beim Durst p. 35 B. [3]) p. 32 D.
[4]) Cf. S. 31.

Wir treten nun in die Erörterung über die wahren und falschen Lüste ein, die sich bis p. 53 C hinzieht. Es sind darin drei Hauptteile zu unterscheiden:

1. p. 36 C bis p. 42 C (p. 32 B bis 36 C als Einleitung).
2. p. 42 C bis p. 44 D.
3. p. 44 D bis p. 53 C.

1. 36 C bis 42 C.

Im ersten Abschnitt wird dargetan, es gebe ψευδεῖς ἡδοναί, wie es ψευδεῖς δόξαι gibt. Das Sichfreuen ist vom Objekt der Freude verschieden, und besteht, auch wo dies Objekt nicht vorhanden ist, wie das Meinen selbst besteht, ob die Meinung richtig sei oder nicht. Nicht nur, was die Lust ist und was das Leid, das ja der Lust nah verwandt ist[1]), ἅπερ ἐστί, soll untersucht werden, sondern wie sie sind, ποιώ[2]). Die Frage, ob Lust immer wahr sei, ist der p. 13 ff. behandelten ähnlich, ob die Lust immer gut sei, weil die Lust ja immer Lust bleibe, oder ob die beiden Begriffe Lust und gut getrennt werden müssen, weil die Lust verschiedenartig ist, und daß Philebos erwähnt wird[3]), der p. 12 ähnlich argumentiert, wie Protarchos zu Anfang der Erörterung p. 36, ist ein weiteres Indizium für die Verwandtschaft beider Stellen.

Die Wahrheit ist der Lust nicht inhärent, sondern muß zu ihr hinzutreten, προσγίγνηται 37 D; sie besteht in der Übereinstimmung mit dem Objekt. So gibt es analog den Meinungen wahre und falsche Lüste. Die falschen Meinungen über Gegenwärtiges und die denselben entsprechenden Lüste können durch genauere Beobachtung rektifiziert werden[4]). Die Lust an Zukünftigem aber kann der Mensch aus eigener Kraft nicht wahr gestalten; da tritt die Gottheit ein und bewirkt, daß die Lust den Guten (τοῖς μὲν ἀγαθοῖς) wahr sei, den Schlechten (τοῖς δὲ κακοῖς) unwahr sei. Bezeichnend ist auch 39 E: δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθὸς πάντως ἆρ' οὐ θεοφιλής ἐστιν; die zwei ersten Attribute des ἀνήρ sind im Philebos philosophisch nicht

[1]) p. 28 A. [2]) p. 37 C. [3]) Wie wenigstens Eberz (Über den Phileb. des Plat., Diss. 1902, S. 27) annimmt, p. 36 D *ὦ παῖ Πρώταρχου τἀνδρός.* [4]) p. 38 D.

verwertet; das dritte ist (als Masculinum) kein terminus technicus [1]).

Die Lust wird nicht an Objekte bestimmter Art gebunden, etwa geistiger Natur; sondern als Lust, die wahr sein kann, wird die allergewöhnlichste angegeben: χρυσὸν γιγνόμενον ἄφθονον καὶ ἐπ' αὐτῷ πολλὰς ἡδονάς [2]). Die Lust selbst ist in ihrem Verlaufe keinen Bestimmungen unterworfen. Sie wird zu einem Gut durch Hinzutritt der Wahrheit. Denn diese ἀλήθεια, die „gesetzliche Bestimmung des Unbestimmten“ [3]) ist das Maß, das zur Bildung eines ἀγαθόν für nötig erklärt worden war.

Unsere Stelle erfüllt also die Bedingungen von p. 26. Die wahre Lust ist Mischung von πέρας und ἄπειρον. Allein wir können noch fragen, ob eines der beiden Motive, die zur Bildung des μικτὸν γένος wirksam gewesen sind, vorwiegt.

Ist das τέλεον-Motiv das herrschende gewesen, wird hier nach strengem Maßstabe gemessen, wird von der Lust verlangt, daß sie vollkommen sein solle? Nichts dergleichen, wie wir sahen. Sie heißt wahr, wenn eintrifft, was sie verspricht, wenn sie das

---

[1]) Susemihl (S. 36) sieht auf Grund einer immanenten Gottesvorstellung hier eine Liebe (des Menschen zu Gott), „die der Intellektualliebe Spinozas ziemlich nahe kommt“. p. 39 E interpretiert er: ein frommer Sinn sei eben derjenige, „welcher nur das wahrhaft Gute und Ewige wünscht und hofft“, und übersieht, daß er in p. 40 A B direkt widerlegt ist, wo die Wünsche und Hoffnungen nicht im Mindesten als „wahrhaft gut“ und „ewig“ beschrieben werden. — Indem wir hier einige, wie uns scheint, irrtümliche Äußerungen zurückweisen, bemerken wir ausdrücklich, daß wir es uns versagen, auf den wirklichen religiösen Gehalt dieser Stelle und des Philebos überhaupt einzugehen. Nach den Darstellungen von Windelband und Erwin Rohde dürfte es erlaubt sein, die Frage nach einer religiösen Stimmung bei Platon zu stellen.

[2]) Steinharts Auslegung (IV S. 651), daß die Stelle dem evangelischen Wort vom guten und bösen Schatz des Herzens gleichkomme, ist textlich unhaltbar. Denn Matth. 12, 35 wird gesagt, daß der Schatz des Herzens, die Gedanken und Wünsche der Guten und Bösen inhaltlich einander entgegengesetzt seien, während hier wahre und falsche Lust inhaltlich, ihrem Objekt nach die gleiche ist, und sich nur danach unterscheidet, ob sie verwirklicht wird oder nicht. — S. 616 sagt Susemihl, Platon zeige hier, daß es wahre und falsche Lustgefühle gebe, „daß also eine sittliche Würdigung derselben sowohl möglich als notwendig sei“. Allein sittliche Würdigung ist eben unmöglich, weil in sittlicher Beziehung, (ob gut oder böse, wie z. B. Matth. 12, 35) zwischen wahrer und falscher Lust kein Unterschied gemacht wird. [3]) Natorp, cf. S. 26 Anm. 3 unserer Arbeit.

Genügen, das sie in Erwartung vorspiegelt, nicht durch Enttäuschung vernichtet. Hier hat das ἱκανόν-Motiv den Gedanken geformt und der Lust einen großen Spielraum gelassen.

Der Abschnitt p. 36 C bis 42 C schließt sich leicht an p. 31 an, weil dort der Wert der Lust auch nicht in einer inneren Beschaffenheit derselben zu finden war, sondern in ihrer Zugehörigkeit zu einem Gut außerhalb des Lustgefühls selber.

Noch sind zur Erläuterung einige Bemerkungen nötig:

1. p. 41 B bis 42 C ist als Nachtrag des Vorigen zu betrachten; es ist auch von der zukünftigen Lust die Rede. Doch besteht ihre Wahrheit nicht darin, daß das Objekt, das Lust bereitet, eintritt, sondern daß die vorgestellte Lust der bei Eintritt des Lustobjektes wirklich empfundenen entspricht; was in der Erwartung größer oder kleiner ist, als was empfunden wird, ist unwahr und muß abgezogen werden. Dieser Abschnitt hängt mit dem vorigen dadurch zusammen, daß hier die Wahrheit auch Übereinstimmung mit der erfahrbaren Wirklichkeit bedeutet, jedoch ist hier die Wirklichkeit nicht das Objekt der Lust, wie schon bemerkt, sondern die Lustempfindung selber im Vergleich zur Lust in Erwartung. Dieser Abschnitt steht nach 39 D, weil hier auch von zukünftiger Lust die Rede ist. Jedoch hängt er insofern mit p. 36—39 näher zusammen, als zur Herstellung der Wahrheit der Lust die Gottheit nicht mehr gebraucht wird.

2. Die wahre Lust von p. 36—40 ist in eigentümlicher Analogie zur Lust p. 63 E, 64 A. Keine der beiden ist in der Gütertafel aufgezählt, beide werden aber ausdrücklich zugelassen. Sie bilden vom Gesichtspunkt von p. 66 aus eine Kategorie des Erlaubten[1]). Durch unsere Auffassung von p. 64 E[2]) kommt ihnen eine höhere Bedeutung zu. Ganz in Einklang lassen sich beide Stellen allerdings nicht bringen. Die falsche Lust von p. 36 ff. kann recht wohl den Anforderungen von p. 63 E genügen. Soll darum ihre Eigenschaft als ψευδής übersehen werden? Andererseits ist p. 63 E strenger in der Forderung des σωφρονεῖν, der ὑγίεια, der ἀρετή, die p. 36 ff. nicht gestellt war.

---

[1]) Steinhart S. 619: (Die Erörterung fordert bald:) Jede mit Schmerz gemischte Lust sei . . . nur gewissermaßen als ein notwendiges Übel der menschlichen Natur zu dulden. [2]) S. 39 ff.

2. p. 42 C bis 44 D.

Zwischen dieser Ausführung und derjenigen, die ihren Schwerpunkt in p. 51 hat, wird der Indifferenzzustand, der weder Lust noch Unlust ist, besprochen [1]). Oben [2]) waren Lust und Unlust, die beide fluktuierende Bewegung sind und ins ἄπειρον gehören, aus dem Motive, die Lust niedrig zu stellen, einander nahe gerückt worden. Hier dagegen, wo ein großer Teil der Lust wieder rehabilitiert ist, sucht Platon mit Hilfe des Indifferenzzustandes die Lust von der Unlust zu scheiden. Wie ein Damm steht derselbe zwischen den beiden Strömen und verhindert, daß die Wasser sich mischen. Weil es diese indifferente Zone gibt, soll die Lust nicht als γοήτευμα betrachtet werden, als etwas Unwirkliches, nur als Abwesenheit von Unlust. Denn Lust und Unlust sind von diesem mittleren Zustand so gut verschieden, wie Gold und Silber von einem dritten Metall.

Auch hier ist das ἱκανόν-Motiv wirksam. Alle Anklagen, die früher gegen die Lust geschleudert worden waren, werden ignoriert. Die Lust als psychisches Phänomen wird für reell, damit für berechtigt erklärt. Es ist wohl die Stelle des Dialoges, wo sie am günstigsten beurteilt wird.

3. p. 44 D bis 53 C.

Die Wahrheit der Lust besteht in der Einheitlichkeit des Verlaufes, in der Abwesenheit von Störungen: wahre Lust ist nicht mit Unlust gemischt.

Den wahren Lüsten gehen die unwahren voran, p. 44 D bis 50 E.

Zuerst herrscht auch noch das ἱκανόν-Motiv. Wo Lust mit Unlust verbunden ist, ist zuweilen die Lust das stärkere Gefühl [3]). — Wird danach gefragt, ob solcher Überschuß von Lust Befriedigung, Genüge geben kann, so ist mit Ja zu antworten. Wird nun von hier aus die Frage nach der Zulässigkeit der gemischten Lust gelöst, oder in der Schwebe gelassen?

Nein, die Lösung gibt das τέλεον-Motiv. Nachdem die Darstellung die gemischten Lüste im Körper behandelt hat, geht sie

---

[1]) Schon 32 E—33 B ist kurz davon die Rede gewesen.
[2]) p. 27 E—28 A. [3]) p. 46 D.

zur Lust über, in der Seelisches und Körperliches gemischt ist, endlich zur Lust, die allein der Seele angehört. Ob Lust oder Unlust überwiegt, wird hier nicht mehr erörtert, dagegen das Gemischtsein selber als Beweis ihrer Unwahrheit angeführt[1]). Dazu geht durch den ganzen Abschnitt ein strengerer Zug. Die stärksten Lüste sind Sache τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν; sie kommen ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, bei irgend einem schlechten Zustand der Seele und des Körpers vor, οὐκ ἐν ἀρετῇ[2]), nicht beim richtigen Verhalten.

Dies ist alles Beurteilung nach dem τέλεον-Motiv. Solche Lust verträgt sich nicht mit der Würde des Menschen, die ἀρετή ist wertvoller als das Schwelgen. Die Lust selbst besteht nicht zurecht, weil sie unrein ist, nicht rein in der Idee aufgehend, sondern mit fremden Bestandteilen gemischt ist[3]).

Die wahren Lüste[4]) nun werden p. 51—53 C beschrieben. Sie sind auch ἀγαθά, die den Forderungen von p. 25 E/26 AB entsprechen. Diese Beziehung wird übrigens 52 CD direkt aus-

---

[1]) p. 51 A. [2]) p. 45 E. [3]) Natorp zeigt (Ideenlehre S. 321—323), wie Platon dazu kommt, gewisse Lust- und Unlustempfindungen, die ihr Objekt verfehlen, analog den Urteilen wahr und falsch zu nennen. S. 324 aber sagt er von den p. 51 ff. behandelten Lüsten: „Diese Lüste allein sind also wahrhaft. Ihre Wahrheit beruht auf dem Maß und reinen Verhältnis, mithin auf der gesetzmäßigen Bestimmung des Unbestimmten". Damit sind *nur* die Lüste von p. 51 ff. als wahre anerkannt, während vorher auch diejenigen von p. 36 wahr genannt wurden. Diese Unstimmigkeit sucht alsdann Natorp im nächsten Absatz (S. 324) auszugleichen: „Die Quelle der Falschheit ist hiernach die schwebende Unbestimmtheit, aus der alle Bestimmtheit und Maß und Gesetz sich gleichsam erst herausarbeiten muß . ." Dieser Erklärung kann a priori darin zugestimmt werden, daß bei Platon das Maß etwas elementar Wichtiges ist, und alles Gute, also auch alle Wahrheit mit dem Maß irgendwie zusammenhangen muß. Aber es ist doch etwas Grundverschiedenes, ob dies Maß sich im Dinge selbst zeigt, wie bei den wahren Lüsten p. 51 ff., oder ob das Ding, abgesehen von seinen internen Eigenschaften, sich als einen Teil der Wirklichkeit, des nach Maß aufgebauten Kosmos, erweist (p. 36 ff.). Zur Koordination beider Formen braucht es einen Gesichtspunkt, der denselben überlegen ist. Wir finden einen solchen in den Motiven von p. 20 B, die beide in beiden Stellen wirksam gewesen sind, aber in verschiedener Weise und Stärke auftreten. [4]) Sie heißen wahr p. 51 B, rein p. 52 C, ungemischt p. 50 C; ihre Wahrheit besteht eben in ihrer Reinheit der Idee gegenüber, ihrem Ungemischtsein; sie sind wirklich, was sie der Idee nach sein sollen.

gesprochen, wo Platon die reinen Lüste dem γένος τῶν ἐμμέτρων zuweist.

In welcher Weise kommen die reinen Lüste diesen Forderungen nach?

Ihre Besonderheit besteht einmal darin, daß sie nichts anderes als nur Lust sind, und weder durch Unlust eingeleitet, noch von Unlust begleitet werden: ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας, καθαρὰς λυπῶν, παραδίδωσιν[1]). Der Zustand der Leere, der der Lust vorangeht[2]), soll nicht in die Empfindung treten; die positive Lust soll allein empfunden werden. Dazu gehört[3]) die Lust, die den Wissenschaften entspringt, sofern ihr nicht ein Hunger nach Wissen vorangegangen ist. Das Vergessen des Erlernten ist kein Grund, diese Lust nicht rein zu nennen. Denn das Vergessen ist an sich keine Unlust, nur der Gedanke daran.

Solche Abwesenheit von Unlust bedingt aber eine kleinere Menge und Intensität der Lust: Τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ[4]), τὸ μέγιστόν τε καὶ πλεῖστον[5]) gehört nicht zur wahren Lust. Die heftigsten Lustgefühle sind die, denen die stärksten Begierden vorangehen[6]); da aber die Begierden Unlust in sich bergen, so sind die stärksten Lustgefühle gemischt. Die kleine Lust ist der großen, die wenige der vielen vorzuziehen[7]). Durch diese Beschränkungen erhält die Lust das Prädikat der ἐμμετρία, der Maßerfülltheit. Sie geht nicht ins Schrankenlose, sie treibt nicht ὕβρις[8]).

Das Maß gibt aber der Lust nicht nur die äußere Schranke, sondern den inneren Gehalt. Die Lust besteht darin, daß das Maß in die Empfindung tritt[9]). Dies ist nicht überall gleichermaßen der Fall. Die Lust an den Gerüchen ist darum weniger göttlich: ἧττον μὲν τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν[10]), weil hier eine genaue Bestimmung nicht möglich ist. Von den Tönen sind die sanften, hellen die von Platon bevorzugten, weil sie präzis sind und keine Unbestimmtheit erwecken. Bei den Figuren handelt es sich nicht sowohl um lebende Wesen oder Gemälde, sondern um geometrische Figuren[11]), die durch Zirkel, Lineal und Winkel-

---

[1]) p. 51 B. [2]) p. 35 A. [3]) p. 52 A. [4]) Das Große und das Starke p. 52 C. [5]) Das Meiste und Größte p. 53 A. [6]) p. 45 B. [7]) p. 53 B. [8]) Cf. p. 26 B. [9]) Cf. zu diesem Abschnitt: Lafontaine, S. 136 ff. [10]) p. 51 E. [11]) p. 51 C.

maß entstehen. Diese Figuren sind eben nicht in Beziehung auf etwas anderes schön[1]), sondern an sich[2]). Die Maße, die Proportion brauchen nicht erst von außen an sie herangebracht zu werden, sie sind ja Maß und Proportion selber.

So ist hier eine Lust geschildert, die dem ἄπειρον entrissen ist und ihre Natur verändert hat; ist dieselbe auch nicht nach dem Sinn der Hedoniker, so liegt es Platon doch daran zu zeigen, daß es wirklich Lust ist; zweimal wird die reine Lust als ἡδεῖα bezeichnet[3]). Denn herrscht auch hier das τέλεον-Motiv vor, so wird ja doch nach der richtigen μῖξις geforscht, nach dem ἀγαθόν, das beiden Motiven entspricht.

Endlich kommen wir zu der Stelle, die durch ein kühnes Paradoxon die eben besprochenen Gedanken krönt. Es handelt sich um p. 52 D: Τί ποτε χρὴ φάναι πρὸς ἀλήθειαν εἶναι; τὸ καθαρόν τε καὶ εἰλικρινές, ἢ τὸ σφόδρα τε καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ ἱκανόν;

„Was muß man wohl sagen, entspreche der Wahrheit? Das Reine und Lautere, oder das Heftige und das Viele und das Große und das Genügende?“[4])

Die beiden Begriffe rein und wahr sind hier aufeinander bezogen, nachdem vorher einer für den andern gebraucht worden war[5]). — Das Paradoxon liegt in der Verbindung von ἱκανόν mit σφόδρα, πολύ, μέγα. Der Lust als ganzer war das Prädikat ἱκανόν verweigert worden[6]). Und hier wird es dem Teil der Lust verliehen, der außerdem mit seinem Gegensatz (Unlust)

---

[1]) *πρός τι καλά.* [2]) *καλὰ καθ' αὑτά.* [3]) *ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας* ... p. 51 B und *ἡδονὴ σμικρὰ μεγάλης* .... *ἡδίων* ... *γίγνοιτ'ἄν* p. 53 C. [4]) Ritter S. 155 der „Neuen Untersuchungen“ streicht das *καὶ τό* vor *ἱκανόν*; *ἱκανόν* verbinde sich alsdann natürlich mit *πρὸς ἀλήθειαν* im Sinn von: zulänglich zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Beurteilung des wahren Sachverhalts. — Allein an dieser Stelle des Dialogs wird nicht von der Erkenntnis der Wahrheit gesprochen, sondern von der Zugehörigkeit zu derselben. Die Prinzipien zur Erkenntnis der Wahrheit sind p. 23 ff. festgelegt worden; jetzt wird das Resultat jener Untersuchung, das p. 26 festgelegt ist, verwendet. Die Konjektur schafft neue Schwierigkeiten. — Verständlicher ist Kiefers Änderung: er setzt das *τὸ ἱκανόν* hinter *εἰλικρινές*. Das Paradoxon ist beseitigt. Muß es beseitigt werden? Wir halten am Texte fest, den schon Stallbaum verteidigt in seinem Kommentar (1842) S. 302 f. [5]) Cf. S. 26, Anmerkung 2. [6]) p. 21 B C.

unweigerlich verbunden ist, und eben als gemischt, widerspruchsvoll abgewiesen wurde[1]). Und doch ist gerade unsere Stelle die Rechtfertigung jener Ausführung in p. 21 B. Greifen wir auf die Schilderung des σφόδρα, πολύ, μέγα[2]) zurück. Es heißt dort, daß der die Lust Erstrebende den, der sie genießt, zu den Glücklichsten zählt. Der Begriff birgt zweifellos ein subjektives Moment der Befriedigung, ein ἱκανόν; noch wichtiger aber ist die Schilderung des Sichverlierens ins Bewußtlose, der Auflösung des individuellen Bewußtseins: βοὰς μετ' ἀφροσύνης ἐνεργάζεται[3]), und ὡς ταύταις ταῖς ἡδοναῖς τερπόμενος οἷον ἀποθνήσκει[4]). Daß solche Lust Genügen hat, ist klar; aber sie wirkt sich in ἀφροσύνη aus; seine Tugend[5]), seinen Wert büßt der Mensch ein; ja das Leben selbst verläßt ihn; wer sich an solcher Lust sättigt, über den schlägt die Nacht der Bewußtlosigkeit zusammen (dazu gehört auch der Vergleich mit den Muscheltieren des Meeres 21 C, die im Dunkeln leben). Das Wirkungsvolle an jener Stelle 21 BC ist eben, daß an Stelle der Lust im allgemeinen jene Lust im Exzeß beschrieben wird, vor der der Leser zurückschreckt. Hier wird nun logisch ungenau, aber sachlich übereinstimmend, auf jene Stelle zurückgewiesen. Jenes bloß natürliche ἱκανόν will Platon nicht mehr, denn er kennt jetzt ein besseres, das durch Unterwerfung unter das τέλεον von selbst zu Stande kommt, ohne Begier und ohne Selbstentwertung — so gibt er denn jenes ἱκανόν von p. 21, das durch seine Verwandtschaft mit der Lust ἐν ἀφροσύνῃ und in Dahinsterben befleckt ist, preis, und setzt in kühnem Paradoxon: ἢ τὸ σφόδρα τε καὶ τὸ πολύ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ ἱκανόν;

Der folgende Abschnitt p. 53 C bis 55 C ist ein Stück für sich, mit besonderer Terminologie, resp. abweichender Bedeutung der früheren Termini[6]). Er will, als Abschluß der Erörterungen über die Lust, dieselbe noch in ihrem ganzen Unwerte zeigen[7]), das τέλεον-Motiv tritt hier in seiner Schärfe hervor. Nachdem dasselbe im vorigen Abschnitte dazu gedient hatte, die „wahre

---

[1]) p. 44 D—51 A. [2]) p. 46/47. [3]) p. 47 A. [4]) „Vor Entzücken gleichsam dahinsterben" (Müller) p. 47 B. [5]) p. 45 E, s. S. 26. [6]) Ritter, S. 535 f. stellt es fest, daß kein Ausgleich zwischen p. 24 ff. und unserer Stelle möglich sei. [7]) Ähnlich Reinhardt S. 16.

Lust“ zu rechtfertigen, regt sich die Furcht, zuviel gesagt zu haben, und Platon holt nochmals zu einem Schlage aus. Er ist sich übrigens der geschilderten Absicht sehr bewußt, wenn er 55 C verspricht, auch Vernunft und Einsicht gegenüber nicht schonend zu verfahren.

Die Lust ist ein Werden, ist also kein Sein; sie ist unaufhörliche Bewegung, das Sein aber ist Begrenzung, Beruhigung. Das Werden strebt aber zum Sein[1]), erfüllt sich nur durch das Hinzutreten des Seins. Nur ein Sein kann in die μοῖρα τοῦ ἀγαθοῦ gerechnet werden.

Die Lust wird hier wieder als Ganzes genommen, nachdem p. 32—53 eine Scheidung in wahre und falsche Lüste vorgenommen worden war. Ein neuer Gesichtspunkt herrscht: ἡδονὴ εἴπερ γένεσίς ἐστιν, die Lust (schlechthin), die ja doch (als solche) ein Werden ist.

Die genauere Bedeutung des Werdens ist gerade von der terminologischen Schwierigkeit aus zu ermitteln. p. 26 war γένεσις, γένεσις εἰς οὐσίαν vom γένος μικτόν gebraucht worden, die οὐσία aber ist die μοῖρα τοῦ ἀγαθοῦ[2]). Weil γένεσις ein Werden ist, d. h. eines Übergangs fähig, ja im Begriff, vom Nicht-Sein zum Sein überzugehen, so kann man das Werden von daher oder von dorther ansehen. Platon faßt p. 26 das Werden als Nicht-mehr-nicht-Sein, wie schon der Ausdruck γεγενημένη οὐσία beweist[3]), p. 53 bis 55 heißt es Noch-nicht-Sein.

Aber das Werden strebt doch zum Sein, und der Schiffbauvergleich, der hier ausgeführt wird, ist doch das Beispiel eines Werdens, das zum Sein wird? Allein es wird nicht eigenes Sein, es strebt nach fremdem Sein[4]), hilft einem andern zum Sein. Hier liegt die zweite Besonderheit unserer Stelle. γένεσις kann allerdings in abgeblaßter Bedeutung allgemein: Ursprung, Herkunft heißen; wenn es aber im Philebos „Bewegung zum Sein“ ist, wer fühlte da nicht die etymologische Bedeutung von

---

[1]) Vgl. Natorp p. 320. [2]) p. 54 D. [3]) Natorp S. 308 (über p. 23 E—26 D): „Es ist sehr zu beachten, daß hiermit das Werden ... einen ganz positiven Sinn erlangt: Es wird etwas, das fortan ist“, siehe S. 326. Vgl. ferner: Nic. Hartmann, S. 393: „Denn die Entstehung zum Sein muß im „entstandenen Sein“ (*γεγενημένη οὐσία*) als das zur Seinswirklichkeit durchgedrungene verstanden werden können.“

[4]) *ἐφιέμενον ἄλλου* p. 53 D.

Werden=Geborenwerden[1]) durch, also eine Bewegung zum eigenen Sein hin? Und wie Ritter[2]) ausführt, besitzt in den Beispielen, die Platon fürs ἄπειρον beibringt, der Stoff schon eine bestimmte Qualität, die das πέρας bloß zu fixieren braucht, um die γένεσις εἰς οὐσίαν (d. h. also das Werden zum *eigenen* Sein hin) zu Stande zu bringen.

Wenn aber von einer Bewegung zum eigenen Sein p. 53—55 nicht die Rede ist, warum gebraucht Platon nicht das Wort κίνησις[3])? Er will eben nicht nur das Moment der Unruhe, der Unstätigkeit in der Lust hervorheben, sondern sie in ihrem Hindrängen zu einer Wirklichkeit, zu einer größeren Wirklichkeit als sie selbst, εἴπερ γένεσις, ist, charakterisieren.

Was das fremde Sein ist, nach dem die Lust strebt, wird nicht gesagt. Sind wohl nicht die wahren Lüste p. 51 ff. in erster Linie gemeint? Dieselben werden p. 66 als ἀγαθόν mitgezählt, als ἀγαθόν müssen sie οὐσία haben[4]), die γένεσις der Lust strebt aber nach fremdem Sein. Da die Lust als solche fern von οὐσία ist, ist eine völlige Umgestaltung, ein Neuwerden derselben nötig, um οὐσία zu erlangen. In der wahren Lust ist das τέλεον-Element derselben ihr Wesen; es ist nicht mehr die Lust als Bewußtseinsinhalt beschrieben, sondern als Vereinigung des Subjekts mit dem τέλεον, dem μέτρον. Das μέτρον aber ist das (fremde) Sein.

Die zweite Art des Seins, nach dem die Lust strebt, ist[5]) wenigstens angedeutet, in Rückweisung auf p. 31 B bis p. 32 B: Die Lust beseitigt nur immer die Störung, sie ist also gleichsam immer im Rückstand; wo Lust ist, zeigt das Leben ein Minus an, und wo die Lust zur Fülle kommt, eben in der wiederhergestellten Harmonie, ist sie nicht selbst vom Werden zum Sein gekommen, sondern eine gewisse objektive Beschaffenheit (das Sattsein des Körpers). Die Lust selbst ist nicht wirklich; „sie freuen sich, als ob Lust da wäre“[6]). Ein Sein spiegelt sie uns vor; aber nur als Werden kann sie verstanden werden, als der nie befriedigte Zeugungstrieb (γένεσις!) . . .

---

[1]) N. Hartmann a. a. O. S. 393: „Das prinzipielle Sein ist erforderlich, um das entstehende Sein entstehen zu lassen, um seine *Erzeugung — so dürfen wir nun γένεσις wohl zutreffender übersetzen* — aus dem Urproblem zu bewerkstelligen.“ [2]) S. 514. [3]) Wie z. B. Pol. IX 583 E. [4]) p. 54 D. [5]) p. 54 E. [6]) Ibid.

Wenn Platon das Paradoxon von p. 52 D ausgesprochen hat, ist es unzulässig, ihm auch hier eines[1]) zuzuschreiben? p. 23 A B war es übrigens schon als möglich hingestellt worden, daß „der Lust Unlust bereitet" würde.

Auf eine Schwierigkeit unseres Abschnittes haben wir noch hinzuweisen. Sie liegt in p. 55 A, wie es Ritter[2]) richtig herausstellt. Man ist erstaunt, zu lesen: „Wer also die Lust wählt, wird den Zustand der Störung und des Werdens wählen, nicht aber jene dritte Lebensform, bei der es keine Freude, keine Traurigkeit gibt, sondern nur ein möglichst reines Erkennen". Wird hier die Lebensweise gepriesen, die p. 21 D bis 22 A abgewiesen wurde? Ritter vermutet, daß Platon 45 A im Sinne jener κομψοί[3]) rede, daß er deren Meinung hypothetisch vertrete, wie er zu Anfang des Dialogs die Sache der Anhänger des φρονεῖν zur seinen gemacht habe. Allein p. 12 ist gleich mit der Korrektur an jener hypothetischen Auffassung begonnen worden, während Platon nie auf die Stelle p. 55 A zurückkommt. Die Anführung der kynischen These war zu Anfang der Fragestellung nötig, aber niemand würde die Erwähnung des τρίτος βίος an unserer Stelle vermissen. Ferner: die κομψοί vertreten ja die γένεσις-Lehre[4]), dann wäre dieselbe vielleicht gar nicht Platons eigentliche Überzeugung? Aber warum stünde sie da? Sie ist doch auffallend nach der Rehabilitierung der Lust im Vorhergehenden. Wir haben hier keinen wissenschaftlichen Exkurs vor uns, sondern als Abschluß der ganzen Lustlehre noch eine eindringliche Warnung vor derselben. — Aus diesem Grunde neigen wir eher Ritters früherer Hypothese zu, die Worte nach τρίτον ἐκεῖνον βίον zu streichen (als Einschub), und den Ausdruck τρίτος βίος nach p. 22 A zu erklären, als „gemischte Lebensweise". — Oder ließe sich wohl p. 55 A ironisch verstehen? Platon fühlt, wie schwer es ist, die richtige Mitte zwischen zu großer Milde und zu großer Strenge zu finden, und hört schon den Vorwurf des Rigorismus, der gegen ihn erhoben wird. Da spottet er: meine hedonischen Gegner sind allerdings nicht in

---

[1]) das, wenn nicht von Platon selbst gedacht, doch in der Konsequenz seiner Gedanken liegt, cf. Lafontaine, S. 195 f. [2]) S. 537.
[3]) p. 53 C. [4]) p. 53 C.

Gefahr, jenes Leben des reinen Erkennens zu wählen; dafür wählen sie Störung und Werden!

Wir treten nun in die Erörterung über die Erkenntnisse ein, p. 55 D bis p. 59 B. Es herrschen die gleichen Begriffe: Reinheit und Wahrheit, die wir aus p. 51 ff. kennen, es herrscht das gleiche Motiv. Die Erkenntnisse fügen sich einer Einteilung nach dem τέλεον leicht ein. Denn das Motiv ist ja eben der Wissenschaft entnommen; jede Erkenntnis besteht nur soweit, als sie wahr ist, d. h. der Idee entspricht. Am höchsten stehen daher die Erkenntnisse über die Idee selber, dann folgen diejenigen, die durch Maß und Zahl ausgedrückt werden, in denen die Idee noch greifbar waltet, dann die angewendeten Wissenschaften, die auch noch Maß und Zahl in sich haben; doch wird dies Maß durch Tasten, Treffen erreicht; endlich die Naturwissenschaften, die ihr Augenmerk auf das Vergängliche, Veränderliche richten.

Daß das τέλεον-Motiv hier in Wirksamkeit ist, hat seine volle Berechtigung. Aber wir erinnern uns, daß vorhin keine ἡδονή zugelassen wurde, die nicht irgendwie an σύμμετρον, ἁρμονία, ἀλήθεια Anteil hatte; d. h. zur Bildung einer zulässigen ἡδονή waren beide Motive nötig gewesen. Hier bei der Zulassung der Erkenntnisse treffen wir nur das τέλεον-Motiv. Und alle andern Eigenschaften der Wissenschaften als nur der Grad ihrer Wahrheit sollen nicht in Betracht kommen, auch ihre Nützlichkeit nicht. Dem Gorgias[1]) soll zugestanden sein, daß seine Kunst am meisten nütze; auf das Sichere, Genaue, auf das Wahrste geht die Untersuchung, auch wenn es wenig nützt. Ja auch die Musik wird zurückgestellt, die doch ein ξύμφωνον zu Stande bringt[2]), die ärztliche Kunst, deren Ziel, die ὑγίεια nach p. 26 A eine gute Mischung ist.

Das Programm von p. 26 wird nicht eingehalten, d. h. die Behandlung der beiden Bestandteile des μικτὸς βίος (Erkenntnis und Lust) ist eine völlig verschiedene. Der eine Teil, die ἡδονή, bedarf zu seiner Zulassung der Unterordnung unter das ihm fremde τέλεον-Motiv. Der andere Bestandteil, die ἐπιστῆμαι, weist das ἱκανόν-Motiv als Bewertungsmaßstab ab und wird allein nach dem ihm entsprechenden τέλεον-Motiv gemessen.

---

[1]) p. 58 A bis D. [2]) p. 56 A.

Wir haben schon mehrmals beobachtet, wie die Gleichberechtigung beider Motive, die p. 20 D postuliert wird, doch nicht ganz eingehalten wird. Bei den vier γένη τοῦ ὄντος[1]) war dem τέλεον-Motiv dadurch ein Übergewicht gegeben worden, daß das τέλεον-Gut, der νοῦς, in die höchste, das ἱκανόν-Gut, die Lust, in die niederste Klasse eingeteilt worden war. Den Abschluß der Untersuchung über die Lüste hatte die vom τέλεον-Motiv eingegebene γένεσις-Lehre gebildet. Und hier ist bei der Behandlung der Erkenntnisse das ἱκανόν-Motiv als überflüssig, als der Sache fremd, erklärt worden[2]).

Auch im Schlußteil des Dialogs, in den wir nun eintreten, sehen wir ähnliches. Es bleibt Platons Postulat, ein ἀγαθόν zu finden, das sowohl τέλεον wie ἱκανόν ist; daneben aber sucht er dem τέλεον-Motiv den Vorrang zu sichern. Diese doppelte Tendenz wird ihren Ausdruck in zwei verschiedenen Resultaten finden, wie wir dartun werden.

Die Mischung von Lust und Einsicht soll nun vorgenommen werden. Die Gleichberechtigung der beiden Motive τέλεον und ἱκανόν zeigt sich in der zweifachen Beschreibung, wie die Mischung vor sich gehen soll.

Bei der ersten Stelle[3]) handelt es sich um ein „Herstellen", δημιουργεῖν, das möglichst genau, nach Maß und Zahl geschieht, cf. Phil. 27 B: Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν und Tim. 47 E: τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα, wo durch die αἰτία, resp. den νοῦς der Begriff der Genauigkeit gegeben ist. Einsicht und Lust werden hin und her getragen, geschoben, bis sie am richtigen Platze stehen und zusammen eine Ordnung ausmachen. Indem dies Bild die vorzunehmende Arbeit sehr gut wiedergibt, speziell die Zusammenstellung der Gütertafel p. 66, können wir eine Schwierigkeit jener Stelle vorwegnehmend

[1]) p. 23 ff. [2]) Natorp (S. 326) ist durch diese Stelle enttäuscht; sie erscheint ihm als eine Art Rückfall, nämlich in die alte Stimmung der Abkehr von dieser Welt, während der Philebos sonst gerade das wissenschaftliche Verfahren zur Erforschung dieser Welt darbiete. Diese andere Stimmung spüren auch wir, die den Dialog nach seiner ethischen Seite untersuchen. Weil das *ἱκανόν*-Motiv hier unwirksam ist, wird die menschliche, lebensfrohe Seite des *ἀγαθόν* vernachlässigt. [3]) p. 59 E.

gleich hier erörtern. Geht denn dies Ordnen bei allen seelischen Elementen an? Einige erfordern es: Kenntnisse, die ungeordnet, zusammenhangslos sind, sind wertlos, sind soviel wie Unkenntnis. Wir eignen sie uns an, wir können sie hierhin oder dorthin stellen. Aber es gibt in der Seele auch ein Gegebenes, selbst Werdendes: das Gefühlsleben, zu dem auch Lust und Unlust gehört. Wurzelt dasselbe nicht in den Tiefen der Seele? Wird da nicht jedes Schieben zu einem Zerren? Nicht daß das Gefühlsleben unantastbar sein sollte; es ist wohl natürlich, aber nicht vollkommen. Aber wo an der Natur herumgezogen und -gezerrt wird, entsteht etwas Unnatürliches oder Widernatürliches. Die Natur selbst muß neu werden. Platon kennt den Gedanken, daß die Lust eine neue Natur annehmen müßte. Aber er ist nicht ganz durchgedacht, wie p. 60 zeigt, wo die wahre Lust an eine bestimmte Stelle gewiesen wird. Wie soll sie übrigens von den Erkenntnissen p. 66 B getrennt werden, die doch Lust erzeugen [1])?

Der Vergleich, den wir besprechen, ist deutlich dem τέλεον-Motiv entsprungen. Die andere Stelle, p. 61 B, wo Dionysos oder Hephaistos zu Helfern beim Mischen erbeten werden, führt ins Reich des ἱκανόν: Genüge durch Genuß, bei Hephaistos durch Nützlichkeit.

Auch die Motive selbst, welche hier wieder namentlich aufgeführt sind, werden einander näher gerückt: p. 60 C ᾧ παρείη τοῦτ' (ἀγαθὸν) ἀεὶ τῶν ζῴων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν· οὐχ οὕτως;

p. 61 A Οὐκοῦν τό γε τέλεον καὶ πᾶσιν αἱρετὸν καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθὸν οὐδέτερον ἂν τούτων εἴη;

p. 60 C: „Dasjenige Lebewesen, das dies (Gut) immer durchaus und in jeglicher Weise besitze, brauche nichts anderes mehr, sondern habe das völlige Genügen?"

p. 61 A: „Das Vollkommene und allen Wünschbare, und das in jeder Hinsicht Gute wäre somit wohl keines von diesen?"

Die beiden Motive sollen nur noch *ein* Begriff sein; in p. 60 C geschieht es durch Verschmelzen derselben in ein Substantiv mit Apposition; p. 61 A werden τέλεον und die Umschreibung von ἱκανόν coordiniert nebeneinandergestellt und bilden auch zusammen

[1]) p. 52 A.

einen Ausdruck; der zweite Ausdruck ist eine Zusammenfassung: in jeder Beziehung gut.

Das Näherrücken der beiden Motive ist hier so gut verständlich wie das Trennen derselben p. 20. Dort, p. 20, waren die beiden Motive als Merkmale zweier gegnerischer Schulen eingeführt worden, als die wertvollen Elemente in denselben. Inzwischen ist der Wirkungsbereich der beiden Motive bestimmt worden, und da nun Platon auf die Synthese: Schönheit losteuert, faßt er auch deren Motive als eines.

Die sich einstellende Harmonie wird auch dadurch angedeutet, daß die beiden feindlichen Schulen, diesmal in ihren ἀγαθά auftretend, selbst eine Mischung wünschen[1]), während p. 21 A und p. 22 BC Lust und Einsicht ohne einander auszukommen glauben.

Welche Erkenntnisse und Lüste passen zum ἀγαθόν, das beiden Motiven entspricht. Es können nicht alle Arten miteinander gemischt werden. Denn sie sind zu verschieden[2]), womit auf p. 12 ff. zurückgewiesen wird. Dennoch sollen nicht nur die wahrsten Bestandteile miteinander gemischt werden: sie sind nicht ἱκανά[3]), wir kommen mit ihnen nicht aus, sie verschaffen nicht das begehrenswerteste Leben (ἀγαπητότατον βίον). Wozu genügen sie nicht? — Zum Nachhausegehen, ist das erste Beispiel; es ist ein Bedürfnis des äußeren Lebens, dem Platon seinen Platz läßt. Aber auch die Liebe zur Kunst wird erwähnt. Die Musik gehört zum Leben trotz ihrer Unsicherheit, wenn es ein Leben sein soll, wie emphatisch gesagt wird.

ἱκανόν wird also hier ausdrücklich als Motiv genannt, als Ergänzung zu ἀληθές. Da beide Motive kurz vorher als zusammenwirkend angeführt worden sind, so unterliegt keinem Zweifel, daß die ἀληθέστατα τμήματα[4]) der Ausdruck für das τέλεον-Motiv sind. Unsere Erklärung von p. 51 ff. und p. 55 ff. wird also bestätigt, sowie diejenige von p. 61 A, indem die Vertauschung von ἱκανόν durch αἱρετόν ihre Parallele an der Ersetzung des τέλεον durch das Ergebnis der Forschung nach dem τέλεον-Motiv, durch ἀληθέστατα τμήματα hat.

So erzwingt[5]) das ἱκανόν-Motiv allen Erkenntnissen den Ein-

---

[1]) p. 63 B-E. [2]) p. 61 D. [3]) p. 61 E. [4]) p. 61 E.
[5]) *ὥσπερ θυρωρὸς ὑπ' ὄχλου τινὸς ὠθούμενος καὶ βιαζόμενος* 62 C.

tritt. Damit wird die Beurteilung derselben nach dem τέλεον nicht untergraben. Die Wertung nach dem Grad ihrer Wahrheit bleibt bestehen.

Anders steht es mit den Lüsten. Denn zwischen denselben besteht nicht nur ein Grad, sondern ein spezifischer Unterschied. Denn die Lust muß ja ihre Natur ändern, um τέλεον zu werden[1]). An unserer Stelle wird dies wieder p. 61D angedeutet, wo eine τέχνη genauer als eine andere genannt wird (τέχνη τέχνης ἀκριβεστέρα), als nur im Grad verschieden, die Lust aber ἑτέρας ἄλλη, andersartig, cf. 27 A: Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστί ... und 54 C τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὦ ἄριστε, μοῖραν ἴσθι.

Von den Lüsten werden also zuerst die wahren zugelassen, darauf die notwendigen ἀναγκαῖαι ἡδοναί, die sich natürlich einstellenden, cf. Pol. VIII, p. 559 A: Ἆρ' οὖν οὐχ ἡ τοῦ φαγεῖν .... (ἐπιθυμία) ἀναγκαῖος ἂν εἴη; dabei dürfen wir wohl am ehesten an die Lüste denken, die bei der Ausübung der natürlichen Lebensfunktionen entstehen, p. 31/32.

Von den übrigen soll zugelassen werden, was nützlich und unschädlich ist. Wieder wird das ἱκανόν-Motiv geltend gemacht, wie bei den Erkenntnissen. Aber es wird der πλήρωσις, die die Lust gewährt, entgegengesetzt. Mag die Lust auch momentan ein Gefühl der Fülle verursachen, so erzeugt sie doch einen Verlust, wenn sie sonst schadet. Der Anspruch der Lust, immer und einzig ein ἱκανόν zu gewähren, wird ihr entrissen; vom Standpunkt des Menschen, der auch das Denken als ein Gut betrachtet, gibt es Lüste, die ein ἱκανόν eher verhindern als befördern.

Abschließend[2]) werden die zuzulassenden Lüste mit Bezeichnungen belegt, die der grundlegenden Erörterung p. 26 ff. entsprechen: τὰς μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν, die Lüste mit Gesundheit und Besonnenheit; sie bilden „die schönste und ungestörteste Mischung". ὑγίεια war p. 26 A und B ausdrücklich genannt worden. Die Verwandtschaft von σωφρονεῖν mit den p. 26 genannten Merkmalen des Guten, z. B. mit σύμμετρον und ἔμμετρον ist evident. Im Begriff σωφρονεῖν ist auch das Merkmal der heilsamen Schranke, die das Denken gegenüber dem Schranken-

[1]) Cf. S. 21. [2]) p. 63 D ff.

losen der Empfindung aufrichtet, cf. 45 D (hier das Adjektiv): τοὺς μὲν γὰρ σώφρονάς που καὶ ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος ἑκάστοτε, ὁ τὸ μηδὲν ἄγαν παρακελευόμενος. Endlich weist die Nennung der Göttin, deren ὀπαδοί, Begleiterinnen, diese Lüste sind, direkt auf 26 B zurück, wo es hieß: die Göttin stellte Gesetz und Ordnung, denen Begrenzung innewohnt, fest (νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο).

So ist nun die Mischung vollzogen: von den Erkenntnissen sind alle zugelassen, von den Lüsten nur die unmäßigen ausgeschlossen. Die Verbindung der Motive, die in den Formeln p. 60 E und 61 A vollzogen worden war, ist in die Erscheinung getreten. Bei den Erkenntnissen ist, das τέλεον von p. 56 ff. ergänzend, das ἱκανόν der Nützlichkeit und des inneren Bedürfnisses hinzugetreten. Bei den Lüsten ist unter Wahrung der Priorität der durch das τέλεον-Motiv geschaffenen wahren Lust die nützliche und unschädliche Lust anerkannt worden: endlich geschah die Verbindung beider Motive in Anlehnung an die grundlegende Stelle p. 26.

Die Aufgabe, die sich der Philebos gestellt hatte, ist der Lösung nahe. Eine wichtige Näherbestimmung erfahren wir noch 64 B: ἐμοὶ μὲν γὰρ καθάπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται. „Denn mir scheint sich diese Untersuchung jetzt gleichsam zu einem unkörperlichen Kosmos gestaltet zu haben, der bestimmt ist, aufs Schönste einen beseelten Körper zu beherrschen."

Das Resultat der Untersuchung ist also nicht nur eine Zusammenstellung von Erkenntnissen und Lüsten nach gewissem Gesichtspunkte, sondern ist eine neue Einheit; nicht nur stehen die einzelnen Bestandteile nach Gesetz und Ordnung fest, sondern sie fügen sich zu einer höhern Ordnung zusammen, zu einem κόσμος.

Der Begriff κόσμος ist mit Maß, Ordnung eng verwandt, cf. Leg. X 898 B μηδ'ἐν κόσμῳ μηδ'ἐν τάξει, Gorg. 504 A: τάξεως ἄρα καὶ κόσμου τυχοῦσα οἰκία χρηστὴ ἂν εἴη, ἀταξίας δὲ μοχθηρά; Neben τάξεως steht auch κόσμου im Gegensatz zu ἀταξία, Unordnung. Aber κόσμος verbindet sich auch leicht mit Begriffen, die das Angenehme, Schöne ausdrücken, cf. Leg. VI 761 D ταῦτα μὲν οὖν

καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα κόσμος τε καὶ ὠφέλεια τοῖς τόποις γίγνοιτ' ἄν und Leg. VII 800 E: οὐ στέφανοι πρέποιεν ἂν οὐδ' ἐπίχρυσοι κόσμοι . . . .

Indem aber in κόσμος der Begriff des Angenehmen, Schönen, ebenso wie derjenige des Maßes enthalten ist, entspricht κόσμος beiden Motiven; indem der κόσμος ἀσώματος eine Einheit darstellt, erfüllt er das Postulat von 11 E, besonders 20 B, daß das Gute weder Einsicht noch Lust sei, ἀλλ' ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν: „etwas Anderes, Drittes, von diesen Verschiedenes, Besseres als beide": als Drittes erwartet man also etwas Neues, das sich von den beiden ἀγαθά des Sokrates und Philebos deutlich abhebt. p. 22 A B wird dieser Zug allerdings wieder verwischt; von den τρεῖς βίοι ist die dritte die gemischte Lebensweise, d. h. es sind die alten ἀγαθά Einsicht und Lust in einem bestimmten Größenverhältnis.

Aber unsere Stelle, die also von p. 22 A B abweicht, tritt nicht unvorbereitet auf.

Die Verbindung der beiden Motive zu einem Begriff [1]) deutet auf ein ἀγαθόν hin, das eine Einheit ist. p. 61 A B wird ausgeführt, daß das gesuchte Gut *im* gemischten Leben (ἐν τῷ μιχθέντι) sich befinde, das die Behausung (οἴκησις) des Guten genannt wird. Endlich heben wir hervor, daß p. 64 B das gesuchte Gut für den Menschen bestimmt ist. Es soll einen beseelten Körper beherrschen, was wiederum zu all den Stellen paßt wie: ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν p. 11 D; τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον 19 C, τρεῖς μὲν βίοι 22 A B, cf. 27 D; ἆρ' ἱκανὰ ταῦτα ξυγκεκραμένα τὸν ἀγαπητότατον βίον ἀπεργασάμενα 61 E und an unserer Stelle (64 C) τοῦ πᾶσι γεγονέναι προσφιλῆ τὴν τοιαύτην διάθεσιν.

Das Resultat der Untersuchung ist im Bilde des κόσμος ἀσώματος ausgesprochen worden; 64 E wird es alsdann ohne Bild ausgedrückt: Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. „Nun ist uns die Bedeutung [2]) des Guten in das Wesen des Schönen entwichen."

---

[1]) p. 60 C und 61 A. [2]) *δύναμις* als „Bedeutung" cf. p. 24 C: *τὸ σφόδρα τοῦτο . . . καὶ τό γε ἡρέμα τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχετον τῷ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον*, und p. 49 C *Τὴν τοίνυν τοῦ φθόνου λαβὲ δύναμιν πρῶτον.*

Das Schöne wird also hier als das gesuchte ἀγαθόν angegeben. S. 17 ff. unserer Arbeit hatten wir in einläßlicher Weise über die Merkmale des Schönen bei Platon und sein häufiges Vorkommen im Philebos gesprochen. An unserer Stelle wird das Schöne nicht nur als eine, sondern als *die* Erscheinungsweise des Guten angegeben und damit über alle andern emporgehoben. Die Zusammenfassung der verschiedenen Merkmale eines Gutes p. 26 in das eine καλόν ist außer durch das starke Hervortreten des Begriffs im Philebos zweitens erklärlich durch die nahe Verwandtschaft des Schönen mit jenen andern Merkmalen. Das Schöne ist durchs Maß entstanden; es ist proportioniert, σύμμετρον cf. S. 17 f. Die richtigen Proportionen aber schaffen Übereinstimmung, ξύμφωνον, ἁρμονία. Wir führen noch an Phaed. 85 E ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι . . . καὶ πάγκαλόν τι . . . ἐστίν. — Wir bemerken, daß hier am Schluß des Dialoges nicht immer deutlich zwischen Maß und Symmetrie geschieden wird. 64 E stehen μετριότης und ξυμμετρία nebeneinander, wo bloß μετριότης erwartet wird, p. 65 werden beide Begriffe promiscue gebraucht, zuerst ξυμμετρία 65 A, dann τὴν μετριότητα 65 D; p. 66 wird wieder geschieden: das Maß kommt in die oberste Klasse der Gütertafel, das Ebenmaß in die zweite.

Der Begriff des Maßes ergibt auch die Verwandtschaft von καλόν mit dem Wahren, cf. S. 23 u. Anm. 2.

Was die Beispiele von ἀγαθά betrifft, die p. 26 aufgezählt werden, so ist die Gesundheit einmal als ὑγιείας κάλλος angeführt, die Jahreszeiten werden im Ausdruck ὧραί τε καὶ ὅσα καλὰ πάντα mit dem Schönen zusammengenommen, und abschließend heißt es καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα. Der Begriff des Schönen dominiert also. Auch die Verwandtschaft der Musik, die p. 56 A als τὸ ξύμφωνον ἁρμόττουσα geschildert wird, mit dem Schönen ist evident. Indem wir auf jene Darstellung verweisen, stellen wir hier nur fest, daß es den Postulaten entspricht, die im Bilde des κόσμος ἀσώματος aufgestellt worden waren. Das Schöne ist ein τρίτον, ein neues Gut neben Einsicht und Lust; doch ist es organisch aus den alten ἀγαθά herausgewachsen, weil es deren Motiven entspricht. Es ist ein Gut, das dem Menschen entspricht: dies wird noch deutlicher, da im folgenden Satz neben κάλλος ἀρετή gesetzt wird. ἀρετή heißt ja allerdings nichts anderes als Tüchtigkeit, und wird von Dingen so gut ge-

braucht als von Menschen, jedoch der Sprachgebrauch im Philebos berechtigt zur Annahme, daß hier die menschliche Tüchtigkeit gemeint ist; wir meinen besonders die Stelle 63 E καὶ δὴ καὶ (μετὰ) ξυμπάσης ἀρετῆς, wo neben σωφρονεῖν keine andere als menschliche Tüchtigkeit gemeint sein kann, dann auch 45 E δῆλον ὡς ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγισται μὲν ἡδοναί . . .

Die enge Verbindung von ἀρετή und κάλλος erscheint auch Pol. IV 444 D E Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς. Die ἀρετή heißt hier „Schönheit der Seele" und εὐεξία ψυχῆς ist ἀρετή, auch ein menschliches Gut.

Schönheit und Tugend, beides Güter, die durch Begrenzung und Maß entstehen, beide aber das Maß, wie es wird (ξυμβαίνει γίγνεσθαι), wenn es in die menschliche Sphäre übersetzt wird, das Maß, das nicht nur gewußt, sondern empfunden [1]) und gelebt wird (ἀρετή).

Indem wir p. 64 E als Ergebnis betrachten, das am besten dem gestellten Problem entspricht, müssen wir die Tatsache zu erklären suchen, warum Platon dabei nicht stehen blieb.

Im Laufe unserer Untersuchung haben wir mehrfach beobachtet, daß Platon von den Motiven τέλεον und ἱκανόν, die er als gleichwertig einführt, doch das erste bevorzugt. Wir sahen dies besonders p. 27/28, wo die Lust der niedersten der vier γένη τοῦ ὄντος zugeteilt wird, dann p. 53 C bis 55 C, wieder 55 D bis 59 D [2]).

Weil als Ziel der Untersuchung ein menschliches ἀγαθόν gesucht wurde, durfte das τέλεον-Motiv nicht allein in Wirksamkeit sein. Am Schluß des Buches wird aber auch dem Ziel nachgestrebt, ein ἀγαθόν in allgemeinerem Sinn zu finden, fürs All, cf. besonders p. 64 A: τί ποτε ἕν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν. Bei solchem ἀγαθόν fürs All hat das τέλεον-Motiv die unbedingte Vorherrschaft. 64 E sahen wir allerdings das menschliche ἀγαθόν bringen. Aber wir holen jetzt nach,

---

[1]) Cf. Grundey, S. 46: hæc convenientia (*τὸ μέτρον καὶ ἡ ξύμμετρος φύσις*), si oculis cernitur, venustatis et pulchritudinis sensum excitat.

[2]) Cf. S. 34 unserer Arbeit.

wie in p. 64 auch das τέλεον-Motiv neu einsetzt: 64 B, wo unerwarteter Weise[1]) der Mischung die Wahrheit beigefügt wird, d. h. eben die Gemäßheit der Idee gegenüber, als ob nicht die Wahrheit schon eine wichtige Stimme in der Auswahl der Erkenntnisse und Lüste gehabt hätte, ferner wird 64 D nochmals einseitig das τέλεον-Element des Schönen hervorgehoben. Die Vorherrschaft des τέλεον-Motivs, die sich hier anbahnt, wird p. 65/66 vollendet.

P. 65 A wird das Ergebnis der Mischung, eben die Schönheit, den Ursachen derselben, der Proportion[2]) und der Wahrheit[3]) coordiniert, und diese drei als „wahre Ursache des Gehalts der Mischung" ausgegeben, und die Feststellung von 64 E ignoriert![4])

In p. 65 wird nun nicht nach einer neuen einheitlichen ἕξις τῆς ψυχῆς geforscht, sondern es wird die Rangfolge vorbereitet, in der in einer Gütertafel die alten ἀγαθά, sowie ihre Ursachen (und Motive) stehen sollen. Zu diesem Ende werden einzeln Lust und Einsicht mit den Ursachen des Gehaltes der Mischung verglichen.

Von diesen drei Ursachen sind zwei völlig der τέλεον-Reihe angehörig, bei der dritten (Schönheit) wird jetzt der ἱκανόν-Bestandteil ignoriert. Ferner wird die Lust als etwas mit dem τέλεον unvereinbares erklärt, trotzdem gezeigt worden ist, wie die Lust eine andere Natur annehmen kann. Nach dieser Ausführung ist man verwundert, p. 66 C die reine Lust doch als Bestandteil der Gütertafel zu finden.

Das τέλεον-Motiv ist schließlich doch siegreich aus dem Wettkampf hervorgegangen und die Gütertafel p. 66 ist das Dokument dieses Sieges.

Deutlich ist an dieser schwierigen Stelle[5]) jedenfalls, daß sie einen andern Geist atmet als p. 64 E. Das καλόν kommt auch vor, aber an zweiter Stelle, neben drei andern Begriffen. An

---

[1]) So auch Susemihl: Philologus 1863, 2. Supplementband, S. 77.
[2]) p. 64 D. [3]) p. 64 B. [4]) Auch Gomperz, S. 474, empfindet dies als unzulässig. [5]) Cf. besonders Susemihl a. a. O., S. 77—97; Natorp S. 329. Der Gesichtspunkt beider ist aber zu verschieden, als daß diese Forschungen für uns von großem Vorteile wären. Hirzels Dissertation (de bonis in fine Philebi enumeratis, Berlin 1868) hat uns auch nur in Einzelheiten geholfen; siehe die Kritik derselben bei Reinhardt, S. 22 f.

erster Stelle steht selbst τέλεον nicht — das Wort ist durch seine Verbindung mit ἱκανόν zu sehr in den Bereich des Menschlichen gezogen worden — sondern das unpersönliche Maß.

Das τέλεον-Motiv, sagten wir, vertritt das Mehr-als-Menschliche in der Moral. So sehr in derselben dies Moment zu betonen ist, so darf es doch nicht zur Verachtung des eigentlich Menschlichen werden [1]).

Hier aber scheint uns die Grenzlinie überschritten. Platon wird zum Moralisten, der Gesetz und Gesetzlichkeit preist und darüber die ἕξις τῆς ψυχῆς vernachläßigt.

Über die Stellung der wahren Lust, die als fünfte im Rang trotz der Ausführungen p. 65 noch aufgenommen wird, ist oben (S. 35) gesprochen worden.

In der Zusammenfassung p. 66 D bis 67 A wird das Vorherrschen des τέλεον-Elementes im ἀγαθόν nochmals hervorgehoben. Die Bemerkung, daß die Vernunft der Idee jenes siegenden Dritten tausendmal mehr befreundet und verwandt sei als die Lust, ist das Ergebnis von p. 65 B — E, wo Vernunft und Lust an der in dreifacher Gestalt gefundenen Idee [2]) gemessen werden. Indem aber dies Argument für den Sieg des τέλεον-Motivs später als 64 E angegeben wird, ist damit indirekt zugestanden, daß vorher die Untersuchung einen solchen Schluß nicht ergeben hat.

Der Dialog endet mit einem Appell an die Würde des Menschen, im Geiste von p. 65, in dem die Lust als der menschlichen Würde nicht entsprechend bezeichnet wird.

Platon sucht im Philebos ein Gut für den Menschen. Aber dies Gut kann nur bestehen in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Alls. Und so stark ist dies Gefühl, daß diese Gesetze

---

[1]) Gomperz, S. 475: „Auch das Gute, nach dem geforscht wird, ist nicht mehr bloß das Prinzip des menschlichen, sondern zugleich jenes des kosmischen Heils. Die Frage wird demgemäß derart ausgeweitet, daß die Antwort nur mehr aus allerdings allumfassenden, aber eben darum auch inhaltsarmen Abstraktionen bestehen kann". — Gomperz stimmt also mit uns auch darin überein, daß die kosmische Fragestellung nicht die ursprüngliche ist. [2]) p. 65 A.

schließlich das Gut selbst werden, und das wahrhaft menschliche Gut von p. 64 E verblaßt.

War diese Selbstkorrektur nötig? Weist das Schöne, so sehr es menschlicher Art entspricht, nicht über das Engmenschliche hinaus? Wir schließen mit dem Wort Apelts[1]): „. . . wir ahnen in der Herrlichkeit der Erscheinung einen objektiven Weltzweck: das ist der geheime Sinn des Schönen.“

[1]) Apelt, Platonische Aufsätze, S. 126.

Vita.

Ich, Paul Eduard Burckhardt von Basel, wurde geboren den 30. September 1884 in Préfargier bei Neuenburg in der Schweiz. Meine nunmehr verstorbenen Eltern waren Dr. med. Gottlieb Burckhardt und Frau Elise geb. Heusler. Mein Vater war zur Zeit meiner Geburt ärztlicher Leiter der Irrenanstalt Préfargier, seit 1896 praktischer Arzt in Basel. Hier durchlief ich das Gymnasium und erwarb mir im Frühjahr 1903 das Maturitätszeugnis. Darauf studierte ich in Basel Theologie nach einem ersten philologischen Semester ebenfalls in Basel. Im Winter 1905—06 besuchte ich die Berliner Universität, Sommer 1906 war ich in Tübingen, 1906—07 wieder in Basel, Sommer 1907 in Neuenburg. Eine Studienreise führte mich im folgenden Jahr nach Paris und London. Von Herbst 1908 bis Frühjahr 1911 war ich als Vikar von Herrn Pfarrer M. Klotz in Igis (Graubünden) tätig. — Im Frühjahr 1911 immatrikulierte ich mich neuerdings in Basel an der philosophischen Fakultät, um mir im Hinblick auf eine Lehrstelle an den höheren Schulanstalten der Basler Mission in Indien den Doktorgrad zu erwerben. Den Winter 1911—12 verbrachte ich in Jena, das Sommersemester 1912 wieder in Basel.

Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren und Privatdozenten: Bauch, Baumgartner, Bertholet, Albr. Burckhardt, Bürker, Duhm, Dumont, Eucken, Fleiner, v. d. Goltz, Jeanjaquet, Joël, Kaftan, Koch, J. Meier, Mezger, Orelli, Paulsen, Schlatter, H. A. Schmid, Seeberg, Stoy, Thommen, Vischer, Wedekind, Weinel, Wendland, Wernle, Wobbermin, Wölfflin. Ich nahm teil an den Übungen der Herren Professoren und Privatdozenten Bertholet, Duhm, Dumont, Eucken, Handmann, Hübscher, Joël,

Milan, Moosherr, Schlatter, H. A. Schmid, P. W. Schmidt, Vischer, Wendland, Wernle.

Besonders viel verdanke ich in meinem philosophischen Studium Herrn Professor Dr. Karl Joël, dessen freundlicher Rat mir bei der Ausarbeitung der vorliegenden Dissertation mehrfach zu Teil wurde. — An Examina habe ich schon abgelegt das theologische Konkordatsexamen im Herbst 1907, auf Grund dessen ich am 17. November desselben Jahres in den Basler Kirchendienst aufgenommen worden bin. Ich bin jetzt im Begriff, im Dienste der Basler Mission nach Indien zu verreisen.